Dr. Abd al-'Aziz 'Atiq

ILMU BAYAN

Sejarah, Teori, dan Analisis Retorika Arab

TERJEMAH

JIM & ZAM

ILMU BAYAN

Sejarah, Teori, dan Analisis Retorika Arab

Dr. 'Abd al-'Aziz 'Atiq

JIM & ZAM

ILMU BAYAN

Sejarah, Teori, dan Analisis Retorika Arab

Judul Asli:
Ilm al-Bayan

Penulis:
Dr. Abd. al-'Aziz Atiq

Alih Bahasa:
Udin Juhrodin

Tata Letak:
Udin Juhrodin

Desain Sampul:
Jim-Zam

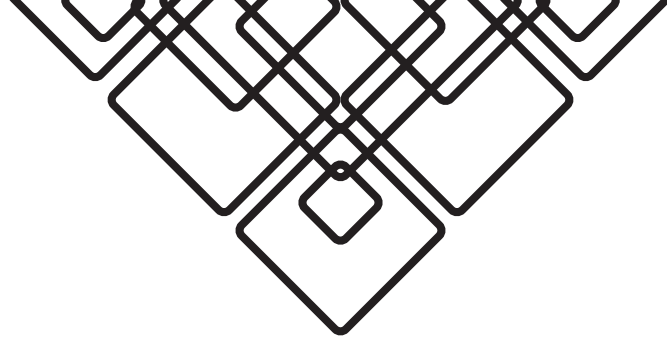
ISBN:
XXXXXXXXXX

Edisi:
Juni 2025

Penerbit:
Jim-Zam

Alamat:
Perum Griya Sampurna Blok E-136
Desa Sukadana Kecamatan Cimanggung
Kabupaten Sumedang Provinsi Jawa Barat
Indonesia

Disedahkan Untuk:

Para Pecinta Ilmu dan Pengetahuan

PENGANTAR PENERJEMAH

MENYELAMI SAMUDERA MAKNA: SEBUAH PETA JALAN MENUJU JANTUNG RETORIKA ARAB

Di hadapan para pembaca budiman—para pengkaji, mahasiswa, dan pencinta kedalaman bahasa—kini tersaji sebuah karya yang telah lama menjadi salah satu pilar dalam studi Balaghah Arab modern: terjemahan kitab **"Ilm al-Bayan"** karya Dr. 'Abd al-'Aziz 'Atiq. Upaya menerjemahkan kitab ini ke dalam bahasa Indonesia akademis yang jernih dan mudah diakses lahir dari sebuah kesadaran mendalam akan adanya kebutuhan mendesak di lanskap intelektual kita. Kebutuhan akan sebuah jembatan yang kokoh, yang mampu menghubungkan para penutur bahasa Indonesia dengan salah satu khazanah keilmuan Islam yang paling agung, paling halus, dan paling fundamental dalam memahami keindahan ekspresi manusiawi, terutama dalam konteks teks-teks suci dan karya sastra Arab klasik.

Balaghah, dalam esensinya, bukanlah sekadar serangkaian aturan linguistik yang kaku atau daftar gaya bahasa yang harus dihafal. Ia adalah sebuah seni, sebuah ilmu, dan sebuah cara pandang (*worldview*) terhadap bahasa. Ia adalah disiplin yang mengajari kita bahwa komunikasi tidak berhenti pada penyampaian informasi, tetapi melambung tinggi ke tataran persuasi, estetika, dan evokasi emosi. Balaghah adalah ilmu tentang bagaimana sebuah makna yang sama dapat diungkapkan dengan puluhan cara yang berbeda, di mana setiap cara memiliki nuansa, dampak, dan keindahan yang unik. Ia adalah studi tentang jiwa bahasa itu sendiri—bagaimana kata-kata, yang tersusun dalam struktur yang tepat, mampu menggetarkan hati, mencerahkan akal, dan membangkitkan imajinasi.

Di jantung tradisi Balaghah ini, bersemayamlah tiga disiplin ilmu yang saling bersinergi laksana tiga serangkai yang tak terpisahkan: Ilmu Ma'ani, Ilmu Bayan, dan Ilmu Badi'. Jika Ilmu Ma'ani adalah fondasi yang memastikan sebuah tuturan sesuai dengan tuntutan konteks (*muqtadha al-hal*) dan tujuannya, dan Ilmu Badi' adalah seni menghias yang memberikan sentuhan akhir keindahan, maka **Ilmu Bayan** adalah jantungnya. Ia adalah denyut nadi yang memompa kehidupan ke dalam sebuah ekspresi. Ilmu Bayan adalah disiplin yang secara khusus mengkaji cara-cara mengungkapkan satu makna melalui beragam jalan, dengan tingkat kejelasan yang berbeda-beda, melalui

medium *tasybih* (simile), *majaz* (kiasan), *isti'arah* (metafora), dan *kinayah* (alusi/sindiran). Ia adalah ranah di mana bahasa transenden dari fungsi denotatifnya menuju fungsi konotatif dan figuratif yang kaya raya.

Menerjemahkan sebuah karya seperti "Ilm al-Bayan" karya Dr. 'Atiq bukanlah tugas yang ringan. Kitab ini dipilih bukan tanpa alasan. Keistimewaannya tidak hanya terletak pada penjelasannya yang sistematis dan jernih mengenai kaidah-kaidah Ilmu Bayan, tetapi—dan ini yang paling krusial—pada bab pendahuluannya yang luar biasa. Dr. 'Atiq menyajikan sebuah panorama historis yang monumental tentang kelahiran dan perkembangan Ilmu Balaghah, khususnya Ilmu Bayan. Ia mengajak kita melakukan sebuah perjalanan intelektual yang menakjubkan, menelusuri jejak-jejak pemikiran retoris dari observasi-observasi sporadis di era Jahiliah, melalui perdebatan teologis kaum Mu'tazilah, kritik sastra para filolog, hingga mencapai puncaknya pada perumusan teori yang matang di tangan para imam besar Balaghah.

Penyajian historis inilah yang sering kali hilang dari banyak buku ajar Balaghah di Indonesia, yang cenderung langsung menyajikan kaidah-kaidah final tanpa memberikan konteks bagaimana kaidah-kaidah tersebut lahir, berdebat, dan berevolusi. Tanpa konteks sejarah ini, Balaghah terasa seperti sebuah bangunan megah yang muncul begitu saja dari kehampaan. Padahal, ia adalah sebuah katedral intelektual yang dibangun bata demi bata selama berabad-abad oleh para pemikir terhebat dalam peradaban Islam. Kitab Dr. 'Atiq ini memberikan kita denah arsitektur dari katedral tersebut. Oleh karena itu, hadirnya terjemahan ini diharapkan dapat mengisi kekosongan tersebut, memberikan sebuah pemahaman yang utuh—historis, teoretis, dan analitis—kepada para pembelajar di Indonesia.

MEMAHAMI POSISI ILMU BAYAN DALAM LANSKAP BALAGHAH

UNTUK dapat mengapresiasi kedalaman kitab ini, ada baiknya kita memetakan terlebih dahulu posisi Ilmu Bayan dalam konstelasi besar Balaghah Arab. Sebagaimana disebutkan, Balaghah terdiri dari tiga pilar:

1. **Ilmu Ma'ani:** Ini adalah ilmu tentang makna-makna struktur kalimat dan kesesuaiannya dengan konteks. Ia menjawab pertanyaan: "Bagaimana cara menyusun kalimat agar pesan yang dimaksud sampai secara efektif sesuai dengan kondisi pendengar dan situasi tuturan?" Topik-topiknya, seperti *taqdim-ta'khir* (mendahulukan dan mengakhirkan), *hadzf-dzikr* (menghilangkan dan menyebutkan), *qashr* (pembatasan), *fashl-washl* (pemisahan dan penyambungan), serta gaya kalimat berita (*khabar*) dan tanya/perintah (*insya'*), semuanya berfokus pada penyesuaian struktur lahiriah kalimat untuk mencapai tujuan-tujuan maknawi yang halus. Ia adalah fondasi logika retoris.
2. **Ilmu Bayan:** Setelah sebuah makna berhasil dirumuskan secara tepat sasaran melalui Ilmu Ma'ani, Ilmu Bayan datang untuk menjawab pertanyaan: "Dengan cara indah apa lagi makna ini bisa diungkapkan?" Ia adalah ilmu tentang ekspresi figuratif. Jika Ilmu Ma'ani memastikan *apa* yang dikatakan itu benar dan sesuai,

Ilmu Bayan memastikan *bagaimana* mengatakannya dengan cara yang paling kuat, indah, dan menggugah imajinasi. Ia adalah jembatan yang menghubungkan dunia makna logis dengan dunia citraan estetis.

3. **Ilmu Badi‘:** Ini adalah ilmu tentang menghias tuturan, baik pada level lafaz (*muhassinat lafzhiyyah*) seperti *jinas* (paronomasia) dan *saj‘* (rima prosa), maupun pada level makna (*muhassinat ma‘nawiyyah*) seperti *thibaq* (antitesis) dan *tauriyah* (ambiguitas). Jika Ilmu Ma‘ani adalah arsitektur bangunan dan Ilmu Bayan adalah desain interior dan pemilihan furniturnya, maka Ilmu Badi‘ adalah ornamen, lukisan, dan hiasan akhir yang menyempurnakan keindahan bangunan tersebut.

Dari pemetaan ini, kita dapat melihat bahwa Ilmu Bayan menempati posisi sentral yang vital. Ia tidak mungkin ada tanpa fondasi Ma‘ani, dan keindahannya akan semakin sempurna dengan sentuhan Badi‘. Namun, dialah yang menjadi sumber utama dari apa yang kita sebut sebagai “bahasa puitis” atau “bahasa kiasan”. Menguasai Ilmu Bayan berarti menguasai kemampuan untuk melukis dengan kata-kata, untuk menciptakan citraan yang melampaui makna literal dan menyentuh lapisan pemahaman yang lebih dalam.

KEISTIMEWAAN KITAB INI: SEBUAH PETA JALAN SEJARAH DAN ANALISIS

JUDUL yang kami pilih untuk edisi terjemahan ini, **“Ilmu Bayan: Sejarah, Teori, dan Analisis Retorika Arab”**, bukanlah pilihan yang arbitrer. Ia lahir dari upaya untuk menangkap tiga dimensi keunggulan yang ditawarkan oleh kitab Dr. ‘Atiq.

A. Dimensi Historis: Menelusuri Genealogi Sebuah Ilmu

Keunggulan pertama dan mungkin yang paling menonjol dari karya ini adalah bab pendahuluannya yang melacak kelahiran dan evolusi Ilmu Bayan. Dr. ‘Atiq tidak memulai dengan definisi, tetapi dengan sebuah narasi. Ia mengajak kita untuk melihat bahwa Balaghah tidak lahir sebagai sebuah sistem yang matang, melainkan sebagai proses dialektis yang panjang:

- **Akar Primitif:** Ia menunjukkan bagaimana benih-benih kesadaran retoris sudah ada dalam observasi-observasi spontan bangsa Arab di era Jahiliah dan awal Islam, yang terekam dalam kitab-kitab adab seperti *Kitab al-Aghani*. Ini adalah apresiasi terhadap cita rasa (*dzawq*) alami mereka.
- **Kontribusi Ahli Bahasa:** Dr. ‘Atiq dengan cemerlang menunjukkan bagaimana para ahli Nahwu awal seperti Sibawayh, al-Farra’, dan Abu ‘Ubaydah, dalam upaya mereka memahami Al-Qur’an dan puisi kuno, tanpa sadar telah meletakkan fondasi bagi Ilmu Ma‘ani dan Bayan. Pembahasan Sibawayh tentang *taqdim-ta’khir*, misalnya, adalah embrio dari kajian-kajian Ilmu Ma‘ani. Penggunaan istilah *majaz* oleh Abu ‘Ubaydah, meskipun dalam makna linguistik, menjadi titik pijak bagi diskursus yang lebih kompleks di kemudian hari.
- **Peran Kaum Teolog (Mu‘tazilah):** Kitab ini memberikan porsi yang adil pada peran kaum Mu‘tazilah. Didorong oleh kebutuhan untuk berdebat secara rasional

dan mempertahankan doktrin mereka, serta pengaruh dari logika dan filsafat Yunani, tokoh-tokoh seperti Bishr ibn al-Mu'tamir dan, tentu saja, al-Jahiz, mulai mensistematisasi observasi-observasi retoris. Al-Jahiz, melalui *Al-Bayan wa at-Tabyin*, menjadi penghimpun agung dari warisan retorika yang ada pada masanya, baik dari tradisi Arab maupun non-Arab.

- **Puncak Teoretis 'Abd al-Qahir al-Jurjani:** Narasi sejarah ini mencapai klimaksnya pada sosok Syaikh 'Abd al-Qahir al-Jurjani. Dr. 'Atiq memosisikannya dengan tepat sebagai jenius yang mentransformasi Balaghah dari sekadar kumpulan observasi dan kritik ad-hoc menjadi sebuah **teori ilmiah yang koheren**. Melalui **"Asrar al-Balaghah"**, 'Abd al-Qahir meletakkan fondasi teoretis yang kokoh untuk Ilmu Bayan, menganalisis psikologi di balik *tasybih* dan *isti'arah* dengan kedalaman yang tak tertandingi. Ia adalah figur sentral yang memisahkan era pra-teori dan pasca-teori.
- **Era Kodifikasi dan Stagnasi:** Setelah puncak yang dicapai 'Abd al-Qahir, Dr. 'Atiq memetakan fase selanjutnya: fase aplikasi brilian oleh al-Zamakhshari dalam tafsirnya, *al-Kasysyaf*, dan fase kodifikasi logis yang kaku oleh al-Sakkaki dalam *Miftah al-'Ulum*. Di sinilah narasi menjadi kritis. Al-Sakkaki, dengan niat baik untuk mensistematisasi Balaghah seperti ilmu-ilmu eksak lainnya, justru tanpa sadar telah "membekukan" dinamika dan ruhnya. Balaghah berubah dari sebuah seni yang hidup menjadi serangkaian definisi dan pembagian yang kering. Fase inilah yang kemudian dilanjutkan oleh para pensyarah *Talkhish al-Miftah* karya al-Qazwini, yang semakin memperumitnya dengan terminologi filsafat dan logika, menjauhkannya dari cita rasa sastra murni.

Dengan menyajikan narasi sejarah yang kaya ini, kitab ini memberikan sebuah anugerah yang tak ternilai. Ia mengajarkan kita untuk tidak memandang Balaghah sebagai produk jadi, melainkan sebagai sebuah proses intelektual yang hidup, dinamis, dan penuh perdebatan.

B. Dimensi Teoretis: Membedah Anatomi Ilmu Bayan

SETELAH meletakkan fondasi historis yang kokoh, kitab ini beralih ke dimensi teoretisnya. Dr. 'Atiq menyajikan pilar-pilar Ilmu Bayan dengan struktur yang jernih dan sistematis, sebuah warisan positif dari era kodifikasi pasca-al-Sakkaki. Setiap pilar dibahas secara tuntas, mulai dari definisi, unsur-unsur (rukun), pembagian, hingga tujuan-tujuan retorisnya.

- **At-Tasybih (Simile/Perumpamaan):** Pembaca akan diajak untuk memahami bahwa *tasybih* lebih dari sekadar "perbandingan". Ia adalah gerbang menuju pemikiran figuratif. Kitab ini akan membedah anatominya secara detail: *musyabbah*, *musyabbah bih*, *adat*, dan *wajh asy-syibh*. Pembagiannya yang rumit namun logis—seperti *tamtsil*, *dhimni*, *maqlub*, *mursal*, *mu'akkad*, *mujmal*, *mufashshal*—disajikan dengan contoh yang membantu pemahaman.
- **Al-Majaz dan Al-Isti'arah (Kiasan dan Metafora):** Ini adalah jantung dari Ilmu Bayan. Kitab ini dengan sangat baik membedakan antara *majaz 'aqli* (kiasan pada

predikasi) dan *majaz lughawi* (kiasan pada kata). Kemudian, *majaz lughawi* dibagi lagi menjadi *majaz mursal* (yang relasinya bukan kemiripan) dan *isti'arah* (yang relasinya adalah kemiripan). Pembahasan mengenai *isti'arah* sangatlah mendalam, mencakup pembagiannya menjadi *tashrihiyyah* dan *makniyyah*; *ashliyyah* dan *taba'iyyah*; serta *murasyyahah*, *mujarradah*, dan *muthlaqah*. Setiap istilah teknis ini dijelaskan dengan presisi, memungkinkan pembaca untuk melakukan analisis retoris tingkat lanjut.

- **Al-Kinayah (Alusi/Innuendo):** Bab terakhir membahas seni bertutur yang paling halus dan canggih. *Kinayah* dijelaskan sebagai seni mengungkapkan makna secara tidak langsung, dengan menyebutkan konsekuensinya. Kitab ini akan memandu pembaca untuk memahami perbedaannya yang subtil dengan *isti'arah* dan *ta'ridh* (sindiran), serta mengapresiasi kekuatannya dalam menyampaikan pesan yang mungkin tabu atau sensitif dengan cara yang elegan dan persuasif.

Kejelasan teoretis dalam kitab ini menjadikannya buku pegangan yang ideal. Ia tidak membuat pembaca tersesat dalam lautan istilah, tetapi menuntun mereka langkah demi langkah, membangun pemahaman dari fondasi hingga ke struktur yang paling kompleks.

C. Dimensi Analitis: Menjembatani Teori dan Praktik

Sebuah kitab teori tanpa aplikasi akan menjadi mandul. Keunggulan ketiga dari karya Dr. 'Atiq adalah dimensinya yang sangat analitis. Ia tidak hanya menyajikan kaidah, tetapi menunjukkan bagaimana kaidah itu beroperasi dalam teks-teks nyata.

- **Kekayaan Contoh (*Syawahid*):** Setiap kaidah, definisi, dan pembagian selalu diilustrasikan dengan contoh-contoh yang diambil dari sumber-sumber paling otoritatif: Al-Qur'an al-Karim, hadis-hadis Nabi SAW, serta mahakarya-mahakarya puisi Arab dari era Jahiliah hingga Abbasiyah. Ini menunjukkan bahwa Balaghah bukanlah ilmu yang abstrak, tetapi sebuah realitas yang hidup dalam teks-teks paling agung.
- **Metode *Ijra'* (Prosedur Analisis):** Salah satu kontribusi pedagogis terpenting dari kitab ini adalah demonstrasi metode *ijra'*, terutama dalam bab *isti'arah*. Dr. 'Atiq menunjukkan kepada pembaca cara "membedah" sebuah metafora, mengidentifikasi *musyabbah*, *musyabbah bih*, *jami'* (sifat pemersatu), dan *qarinah* (indikator)-nya secara sistematis. Metode ini mengubah pembaca dari seorang konsumen pasif menjadi seorang analis aktif. Ia memberikan perangkat yang dibutuhkan untuk mendekati teks apa pun dan menganalisisnya dengan percaya diri.

Dengan memadukan ketiga dimensi ini—sejarah, teori, dan analisis—kitab ini menawarkan sebuah paket pembelajaran yang holistik. Ia memberikan "mengapa" (konteks historis), "apa" (kaidah teoretis), dan "bagaimana" (aplikasi analitis) dari Ilmu Bayan.

Kehadiran terjemahan ini di tengah-tengah kita memiliki relevansi yang multidimensional:

- **Bagi Mahasiswa Sastra Arab dan Bahasa Arab:** Kitab ini akan menjadi referensi primer yang tak ternilai. Ia memberikan kedalaman dan keluasan yang sering

kali kurang dalam buku-buku ajar yang lebih ringkas. Pemahaman historis yang ditawarkannya akan memberikan perspektif baru dalam memandang mata kuliah Balaghah.

- **Bagi Pengkaji Al-Qur'an dan Tafsir:** Ilmu Bayan adalah kunci untuk membuka pintu gerbang *i'jaz al-Qur'an* (kemukjizatan retoris Al-Qur'an). Memahami bagaimana Al-Qur'an menggunakan *tasybih*, *isti'arah*, dan *kinayah* dengan cara yang tak tertandingi adalah inti dari apresiasi terhadap keindahan sastranya. Kitab ini menyediakan perangkat analitis yang dibutuhkan untuk melakukan tadabur sastrawi yang lebih mendalam terhadap ayat-ayat suci.
- **Bagi Peneliti Sastra, Linguistik, dan Humaniora:** Karya ini menawarkan sebuah jendela ke dalam tradisi retorika non-Barat yang sangat kaya dan canggih. Ia dapat menjadi bahan perbandingan yang menarik dengan tradisi retorika Yunani-Romawi, serta memberikan wawasan tentang bagaimana sebuah peradaban mengonseptualisasikan hubungan antara bahasa, pikiran, dan keindahan.
- **Bagi Para Penulis, Penceramah, dan Komunikator:** Meskipun berakar pada tradisi Arab, prinsip-prinsip Ilmu Bayan bersifat universal. Pelajaran tentang kekuatan metafora, kehalusan sindiran, dan efektivitas perumpamaan adalah pelajaran tentang komunikasi persuasif itu sendiri. Mempelajari Ilmu Bayan dapat mempertajam kepekaan berbahasa dan memperkaya perangkat ekspresi bagi siapa pun yang berkecimpung di dunia kata-kata.

Dalam proses penerjemahan, kami berupaya keras untuk menjaga keseimbangan antara dua kutub: kesetiaan pada teks asli dan keterbacaan dalam bahasa sasaran. Istilah-istilah teknis Balaghah yang sudah memiliki padanan mapan atau yang sangat khas (seperti *tasybih*, *isti'arah*, *kinayah*, *musyabbah*, *musyabbah bih*) sengaja kami pertahankan dalam bentuk transliterasinya. Hal ini didasari oleh keyakinan bahwa upaya mem-Bahasa Indonesia-kan semua istilah ini justru akan mengaburkan presisi maknanya dan menyulitkan pembaca untuk merujuk ke sumber-sumber asli berbahasa Arab. Sebagai gantinya, setiap istilah dijelaskan dengan definisi yang jernih dan diilustrasikan dengan contoh yang relevan, sehingga pembaca dapat membangun pemahaman konseptual yang kokoh atas istilah-istilah tersebut. Kami berharap pendekatan ini dapat memperkaya khazanah terminologi akademis dalam studi Islam dan sastra di Indonesia.

AKHIRUL KALAM

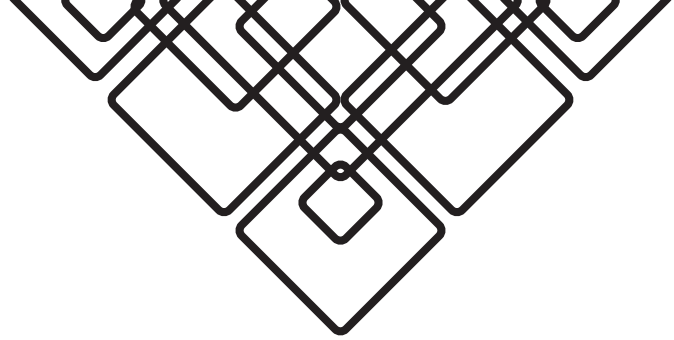
PENERJEMAHAN karya ini adalah sebuah ikhtiar kecil untuk turut serta dalam estafet ilmu pengetahuan yang telah diwariskan oleh para ulama dari generasi ke generasi. Ia adalah sebuah undangan kepada para pembaca untuk tidak hanya mempelajari Balaghah sebagai seperangkat aturan, tetapi untuk merasakannya, menghayatinya, dan menggunakannya sebagai lensa untuk memandang keajaiban bahasa.

Harapan terbesar kami adalah semoga karya ini dapat menjadi pemantik semangat baru dalam kajian Balaghah di Indonesia. Semoga ia dapat membuka cakrawala baru,

menjawab pertanyaan-pertanyaan yang selama ini tersimpan, dan yang terpenting, menumbuhkan rasa cinta dan takjub yang lebih dalam terhadap keindahan Al-Qur'an al-Karim dan kekayaan sastra Arab.

Segala puji bagi Allah, yang dengan nikmat-Nya sempurnalah segala kebaikan. Segala kekurangan dalam karya ini adalah murni dari keterbatasan kami sebagai penerjemah, dan segala kebenaran dan keindahan di dalamnya adalah milik-Nya semata dan milik penulis aslinya, Dr. 'Abd al-'Aziz 'Atiq. Semoga karya ini menjadi amal jariyah yang terus mengalirkan manfaat.

Selamat membaca dan menyelami samudera makna.

Sumedang, Juni 2025
Penerjemah

DAFTAR ISI

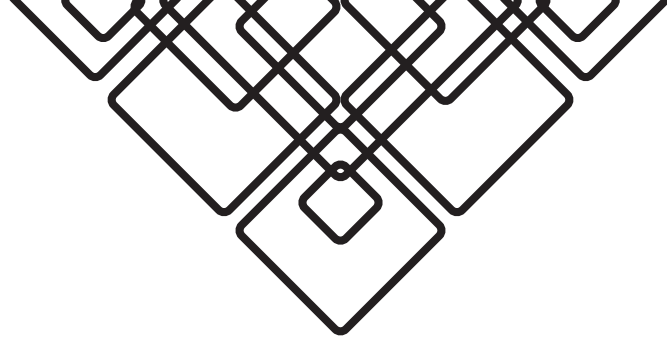
Pengantar Penerjemah iii
Daftar Isi xiii
Mukadimah 1

Kelahiran dan Perkembangan Ilmu Bayan 3
Kitab al-Muwazanah 7
Kitab al-WasaThah 9
Kitab al-'Umdah 10
Kitab ash-Shina'atayn 11
'Abd al-Qahir al-Jurjani 14
Al-Zamakhsyari 17
Al-Sakkaki 19
Ibn Malik 25
Al-Tanukhi 26
Ibn al-Atsir 26
Yahya ibn Hamzah 32
Al-Khatib al-Qazwini 33

BAB 1: SENI TASYBIH 43
Batasan (Definisi) Tasybih 43
Pilar-Pilar Tasybih (Arkan at-Tasybih) 45
Kedua Sisi Tasybih (Tharafa at-Tasybih) 45
Perangkat Tasybih (Adawat at-Tasybih) 56
Aspek Kemiripan (Wajh asy-Syibh) 61
Tasybih Berdasarkan Aspek Kemiripannya 63
— Tasybih Maqlūb (Terbalik) 71
— Tasybih Dhimni (Implisit) 76
— Tasybih Baligh 78
Tujuan-Tujuan Tasybih 79
Keunikan dan Keindahan Tasybih 85
Keindahan Tasybih (Mahasin at-Tasybih) 90
Kecacatan Tasybih ('Uyūb at-Tasybih) 98

BAB 2: HAQIQAH DAN MAJAZ 103
Pembagian Majaz 109
Majaz ‘Aqli (Rasional) 109
Majaz Mursal 118

BAB 3: ISTI‘ARAH 127
Definisi Isti‘arah 131
Pembagian Isti‘arah 133
1. Isti‘arah Tashrihiyyah dan Makniyyah 133
— Prosedur Analisis Isti‘arah (Ijra’ al-Isti‘arah) 136
2. Isti‘arah Ashliyyah dan Taba‘iyyah 137
3. Isti‘arah Berdasarkan Hal yang Sesuai (al-Mula’im) 141
4. Isti‘arah Tamtsiliyyah 145
Kedudukan Isti‘arah dalam Balaghah 147

BAB 4: KINAYAH 153
Pembagian Kinayah 159
Kinayah Sifat 161
Kinayah Mausuf 163
Kinayah Nisbat 164
Antara Kinayah dan Ta‘riDh 166
Keindahan Retoris Kinayah (Balaghat al-Kinayah) 169

MUKADIMAH

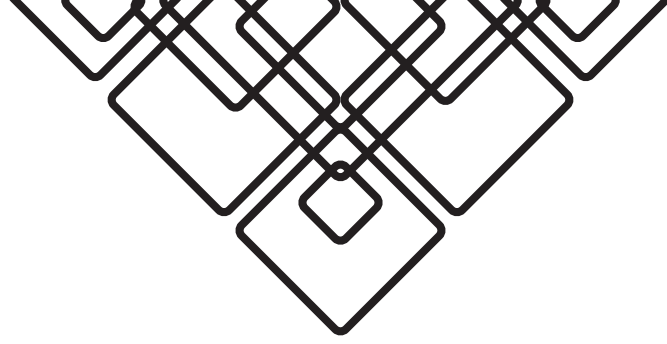
Balaghah Arab terdiri dari tiga disiplin ilmu: Ilmu Ma'ani, Ilmu Bayan, dan Ilmu Badi'. Ranah Balaghah, tempat ketiga disiplin ilmunya beroperasi secara sinergis, adalah proses menata dan menyusun tuturan (*kalam*) sedemikian rupa sehingga tersemat padanya sifat-sifat keindahan.

Memahami ciri-ciri tuturan yang *baligh* (fasih dan indah) tidak akan tercapai kecuali melalui kajian (*ad-dars*), penelitian (*al-bahts*), dan perenungan (*at-ta'ammul*). Karena inilah, urgensi untuk mempelajari Balaghah menjadi tampak jelas. Ilmu ini menyingkap bagi para pembelajar unsur-unsur retoris (*al-'anashir al-balaghiyyah*) yang mengangkat sebuah ekspresi menuju kesempurnaan artistik. Ia juga menyajikan seperangkat perangkat yang dengannya, melalui latihan dan praktik berkelanjutan, seseorang mampu menghasilkan tuturan yang *baligh*. Pada saat yang sama, Balaghah merupakan bagian tak terpisahkan dari wawasan seorang kritikus dan sastrawan.

Oleh karena itu, studi Balaghah tidak hanya esensial bagi mereka yang ingin menjadikan bahasa dan sastra Arab sebagai bidang spesialisasi, tetapi juga sama pentingnya bagi seorang kritikus dan sastrawan.

Saya sungguh berharap para pengkaji dapat menemukan dalam risalah ini sesuatu yang dapat membantu mereka menghayati (merasakan keindahan) salah satu aspek Balaghah Arab dan mengambil manfaat darinya. Semoga risalah ini juga dapat menyingkap peran Ilmu Ma'ani, Bayan, dan Badi' dalam seni berbahasa dan retorikanya. Dan Allah-lah Sang Pemberi Taufik.

Penulis,

Dr. 'Abd al-'Aziz 'Atiq

KELAHIRAN DAN PERKEMBANGAN ILMU BAYAN

Ketika disebut, 'Balaghah Arab' sering kali terhubung dalam benak kita dengan ketiga ilmunya yang kita kenal hari ini, yaitu: Ilmu Ma'ani, Ilmu Bayan, dan Ilmu Badi'.

Sebagian orang mungkin beranggapan bahwa ketiga ilmu ini lahir secara terpisah dan independen satu sama lain, lengkap dengan pembahasan dan teorinya masing-masing. Namun, kenyataannya tidaklah demikian.

Faktanya, Balaghah telah melewati sejarah perkembangan yang panjang hingga mencapai bentuknya yang final. Pembahasan-pembahasan dari berbagai ilmunya masih saling campur aduk dan tumpang tindih sejak awal kemunculannya dalam kitab-kitab para ulama Arab terdahulu, dan mereka menyebut keseluruhan disiplin ini dengan istilah 'al-Bayan'.

Observasi-observasi kebahasaan (*al-muhadharat al-bayaniyyah*) mulai muncul di kalangan bangsa Arab sejak era Jahiliah. Kemudian, observasi ini terus berkembang setelah datangnya Islam karena berbagai faktor, di antaranya adalah proses urbanisasi bangsa Arab dan menetapnya mereka di kota-kota serta wilayah-wilayah yang ditaklukkan, kebangkitan intelektual mereka, serta perdebatan sengit yang terjadi antara berbagai kelompok keagamaan mengenai isu-isu akidah dan politik. Maka, wajar jika dari semua itu lahirlah banyak observasi retoris dan kritis, sebagaimana yang kita jumpai dalam biografi para penyair Jahiliah dan era Islam di dalam kitab seperti *Kitab al-Aghani*.

Jika kita beralih ke era Abbasiyah, kita akan menemukan—di samping berkembangnya observasi-observasi retoris—upaya-upaya awal untuk mengodifikasi dan mencatat observasi-observasi ini, seperti yang terlihat dalam karya-karya al-Jahiz, khususnya kitabnya "al-Bayan wa at-Tabyin". Lompatan baru ini didorong oleh beberapa faktor, di antaranya adalah evolusi puisi dan prosa di bawah pengaruh peradaban Abbasiyah dan kemajuan kehidupan intelektual di masa itu. Faktor lainnya adalah kemunculan dua kelompok ulama yang menaruh perhatian besar pada persoalan bahasa dan retorika.

Kelompok pertama adalah kelompok konservatif, yaitu para ahli bahasa (*linguists*). Mereka mengajarkan riwayat sastra beserta kaidah-kaidah linguistik dan gramatikalnya.

Perhatian mereka terhadap puisi era Jahiliah dan Islam lebih besar daripada puisi era Abbasiyah. Penelitian mereka terhadap gaya bahasa (*asalib*) puisi klasik dari perspektif linguistik dan gramatikal menuntun mereka untuk merumuskan beberapa karakteristik stilistika. Hal ini dapat kita temukan dalam *Kitab Sibawayh*, seperti pembahasannya mengenai *taqdim* dan *ta'khir* (mendahulukan dan mengakhirkan), *hadzf* dan *dzikr* (penghilangan dan penyebutan), serta *ta'rif* dan *tankir* (penggunaan bentuk definit dan indefinit), dan lain sebagainya.

Demikian pula, kita menjumpai kitab "Ma'ani al-Qur'an" karya al-Farra' (w. 207 H) yang berfokus pada takwil, penggambaran karakteristik beberapa struktur kalimat, serta penunjukan pada figur-figur retoris (*ash-shuwar al-bayaniyyah*) yang terkandung dalam ayat-ayat suci Al-Qur'an.

Selanjutnya, kita bertemu dengan kitab "Majaz al-Qur'an" karya Abu 'Ubaydah Ma'mar ibn al-Mutsanna (w. 211 H), seorang yang sezaman dengan al-Farra'. Kitab ini tidak membahas *majaz* dari sisi retorika Balaghah, melainkan sebuah kajian tentang penafsiran makna beberapa ayat Al-Qur'an. Abu 'Ubaydah adalah orang pertama yang menggunakan lafaz *majaz*, sebagaimana disebutkan oleh Ibn Taymiyyah dalam kitabnya "al-Iman". Akan tetapi, ia tidak membahas *majaz* sebagai lawan dari *haqiqah*, melainkan *majaz* dalam pandangannya bermakna "penjelasan makna" (*bayan al-ma'na*). Meskipun demikian, dalam kitabnya "Majaz al-Qur'an" terdapat isyarat-isyarat mengenai beberapa gaya bahasa retoris (*asalib bayaniyyah*) seperti *tasybih*, *isti'arah*, dan *kinayah*, serta beberapa ciri khas ekspresi gramatikal yang memiliki signifikansi makna, seperti *dzikr*, *hadzf*, *iltifat*, dan *taqdim wa ta'khir*.

Namun, terlepas dari berbagai fitur dan karakteristik retoris yang ditemukan oleh al-Farra' maupun Abu 'Ubaydah, signifikansi balaghah-nya belum mengkristal dan terdefinisi secara jelas dalam benak mereka, maupun dalam benak para ahli bahasa dan ahli nahwu yang sezaman dengan mereka.

Adapun kelompok ulama kedua yang muncul pada era Abbasiyah adalah kelompok teolog (*'ulama' al-kalam*), yang dipelopori oleh kaum Mu'tazilah. Mereka melatih murid-muridnya dalam seni retorika (*khathabah*), debat (*jadal*), dan dialektika (*munazharah*) terkait tema-tema yang berhubungan dengan pemikiran Mu'tazilah mereka. Pelatihan ini diperdalam dan diperluas hingga mencakup studi tentang tuturan (*kalam*), seni penyusunannya, serta nilai retoris dan estetisnya.

Kitab *al-Bayan wa at-Tabyin* karya al-Jahiz telah merekam sebagian besar observasi kaum Mu'tazilah yang berkaitan dengan Balaghah Arab. Observasi ini mereka peroleh dari dua sumber: tradisi Arab dan khazanah intelektual asing (*ats-tsaqafat al-ajnabiyyah*) yang menyebar luas pada masa mereka dan telah mereka kaji. Khazanah intelektual asing yang mereka pelajari secara mendalam—baik filsafat maupun logikanya—memberikan dua manfaat yang berpengaruh besar pada perkembangan Balaghah:

1. Manfaat intelektual murni, yang bersumber dari studi filsafat Yunani. Studi ini menata pola pikir mereka secara sistematis dan cermat, yang membantu mereka dalam merumuskan proposisi-proposisi retoris.

2. Manfaat lain yang berasal dari upaya mereka untuk memahami kaidah-kaidah retorika dan *bayan* dari peradaban bangsa-bangsa lain yang ilmunya sampai kepada mereka.

Hal ini menjadi jelas ketika kita menemukan al-Jahiz, yang merupakan seorang Mu'tazilah, menyajikan definisi-definisi Balaghah dari perspektif Yunani, Persia, dan India dalam kitabnya *al-Bayan wa at-Tabyin*. Ini menunjukkan bahwa kaum Mu'tazilah mulai menambahkan observasi dari bangsa-bangsa asing—terutama Yunani—ke dalam khazanah observasi retoris Arab. Melalui proses tersebut, mereka berhasil meletakkan fondasi awal (*al-muqaddimat al-ula*) bagi kaidah-kaidah Balaghah Arab.

Tokoh Mu'tazilah pertama yang menempuh langkah signifikan dalam bidang ini adalah Bishr ibn al-Mu'tamir (w. 210 H), pemimpin kaum Mu'tazilah di Baghdad. Dari dialah al-Jahiz mengutip lembaran-lembaran karya di mana Bishr menaburkan observasi-observasi cermat mengenai Balaghah. Observasi ini kemudian dipungut oleh para ulama sesudahnya dan mereka manfaatkan untuk mengkristalkan sebagian dasar (*ushul*) dan kaidah-kaidah Balaghah.

Barangkali, tokoh Mu'tazilah terbesar setelah Bishr ibn al-Mu'tamir yang memberikan perhatian luar biasa terhadap Balaghah Arab adalah Abu 'Utsman 'Amr ibn Bahr al-Jahiz (w. 255 H). Ia menyusun sebuah kitab dalam bidang Balaghah berjudul "al-Bayan wa at-Tabyin" dalam empat jilid besar. Di dalamnya, ia menghimpun sebagian besar observasi retoris yang telah sampai pada masanya, baik yang dirumuskan sendiri oleh para ulama Arab, yang dinukil dari sastra Persia, India, dan Yunani, maupun yang berasal dari gagasan Bishr ibn al-Mu'tamir yang menjadikannya seorang pionir di bidang Balaghah pada zamannya. Hal ini belum termasuk pandangan dan observasi pribadi al-Jahiz mengenai isu-isu retoris, terutama yang berkaitan dengan *tasybih* (simile), *isti'arah* (metafora), dan *majaz* (kiasan), yang merupakan pokok bahasan utama 'Ilmu al-Bayan'.

Al-Jahiz menempuh sebuah langkah yang belum pernah ada sebelumnya dalam observasi retorisnya, yaitu dengan membahas *tasybih* dan *isti'arah* melalui contoh-contoh (*an-namadzij*), seraya membedakan keduanya. Ia juga menggunakan istilah 'al-mathal' sebagai sinonim dari 'majaz' dan menjadikannya sebagai lawan dari 'haqiqah' (makna harfiah). Hal ini terlihat ketika ia membahas ungkapan "api peperangan" (*nar al-harb*), ia berkata [1]: "Dan mereka menyebutkan api yang lain, yaitu api dalam makna kiasan ('*ala thariq al-mathal*), bukan dalam makna hakiki ('*ala thariq al-haqiqah*) [2]. Ibn Mayyadah berkata:

يداه يد تنهل بالخيـــــر والندى ۞ وأخرى شديد بالأعادى ضـــريرها
وناراه: نار نار كل مدفـــــــــع ۞ وأخرى يصيب المجرمين بسعيرها

Kedua tangannya: satu tangan mencurahkan kebaikan dan kedermawanan, sementara tangan yang lain keras dan menghancurkan musuh.

1 *Al-Bayan wa at-Tabyin*, Jilid 1, hlm. 135.

2 Maksudnya adalah api yang bukan sesungguhnya. Yaitu api yang biasa dinyalakan oleh bangsa Arab di malam hari di atas gunung jika mereka menduga ada pasukan besar dalam peperangan dan ingin berkumpul untuk menyampaikan berita kepada kawan-kawan mereka.

Dan kedua apinya: satu api (kedermawanan) untuk setiap orang miskin, sementara api yang lain (peperangan) siksanya menimpa para pendosa.[1]

Jadi, istilah *al-mathal* yang baginya sinonim dengan *majaz*, telah ia gunakan sebagai lawan dari *haqiqah*. Dengan demikian, ia menjadi orang pertama yang menyadari adanya pembagian lafaz menjadi haqiqah dan majaz. Tidak diragukan lagi, hal ini membantah klaim Ibn Taymiyyah dalam kitabnya "al-Iman"[2] yang menyatakan bahwa pembagian lafaz menjadi *haqiqah* dan *majaz* adalah inovasi yang baru muncul setelah abad ketiga Hijriah.

Barangkali, sosok yang paling baik dalam mengambil manfaat dari observasi-observasi retoris al-Jahiz, membangun di atasnya, dan mengembangkannya adalah Diya' ad-Din ibn al-Atsir (w. 637 H) dalam kitabnya "al-Mathal as-Sa'ir fi Adab al-Katib wa asy-Sya'ir", sebagaimana akan kita lihat nanti.

Kesimpulannya, kontribusi al-Jahiz dalam bidang Balaghah adalah bahwa ia telah menyinggung berbagai gaya bahasa *bayani*—seperti *tasybih*, *isti'arah*, *kinayah*, *haqiqah*, dan *majaz*—dalam karya-karyanya. Namun, ia tidak menyajikannya dalam bentuk definisi-definisi terminologis (*ta'rifat ishthilahiyyah*). Sebaliknya, penjelasan dan penunjukannya ia lakukan melalui contoh dan model (*al-amtsilah wa an-namadzij*), bukan melalui kaidah-kaidah teoretis Balaghah.

Perbandingan antara al-Jahiz dengan para pendahulunya di bidang ini menunjukkan bahwa ia, tanpa ragu, adalah yang paling mumpuni dalam menangkap rahasia-rahasia Balaghah. Melalui contoh-contoh, ia adalah yang paling banyak menemukan berbagai unsur atau gaya bahasa *bayani* yang di kemudian hari dikenal dan didefinisikan secara baku, lalu menjadi pokok-pokok bahasan dan tema dalam Ilmu Balaghah. Oleh karena itu, ia pantas dianggap sebagai peletak dasar pertama Balaghah Arab dan perintis jalan bagi para tokoh sesudahnya.

Kemudian, datang setelahnya Ibn Qutaybah ad-Dinawari[3] (w. 276 H) yang menapaki jejaknya, meskipun ia bukan seorang Mu'tazilah. Dalam kitabnya "Ta'wil Musykil al-Qur'an", ia pertama-tama membahas kemukjizatan Al-Qur'an sebagai sanggahan terhadap para pencela gaya bahasanya, yang disebabkan oleh ketidaktahuan mereka terhadap gaya-gaya ekspresi (*asalib al-bayan*) dalam bahasa Arab. Dari sana, ia beralih ke pembahasan yang sistematis per bab mengenai tema-tema 'Ilmu al-Bayan', seperti *haqiqah*, *majaz*, *tasybih*, *isti'arah*, dan *kinayah*.

Setelah Ibn Qutaybah, muncul tokoh sezamannya, Abu al-'Abbas al-Mubarrad (w. 285 H), dengan kitabnya "al-Kamil". Kitab ini menghimpun puisi dan prosa, serta dianggap sebagai salah satu karya linguistik yang menjadi cikal bakal kamus, karena memuat penjelasan setiap kata asing atau makna yang sulit dipahami dalam teks-teks yang disajikannya.

1 Kitab al-Hayawan karya al-Jahiz, Jilid 5, hlm. 133. Makna kata: *adh-DHarir*: keras, dahsyat. *Kull*: orang yang ditanggung hidupnya oleh orang lain, atau anak yatim. *al-Mudaffa'*: orang miskin yang hina.

2 *Al-Iman*, hlm. 24.

3 Beliau adalah Abu Muhammad 'Abdullah ibn Muslim ibn Qutaybah, lahir di Kufah. Ia dijuluki ad-Dinawari karena pernah menjadi hakim di Dinawar. Posisinya bagi kalangan Ahlus Sunnah setara dengan posisi al-Jahiz bagi kaum Mu'tazilah; ia adalah juru bicara (orator) Ahlus Sunnah sebagaimana al-Jahiz adalah juru bicara kaum Mu'tazilah.

Meskipun “al-Kamil” pada dasarnya adalah kitab bahasa, al-Mubarrad di dalamnya turut membahas beberapa topik Ilmu Bayan saat menjelaskan teks-teks sastra, seperti: *majaz*, *isti‘arah*, *kinayah*, dan *tasybih*. Pembahasan *tasybih* ia jabarkan secara luas dan membaginya menjadi empat jenis: *tasybih mufrith* (berlebihan), *tasybih mushib* (tepat sasaran), *tasybih muqarib* (mendekati), dan *tasybih ba‘id* (jauh/tidak relevan). Klasifikasi ini ia ilhami dari tulisan al-Jahiz tentang *tasybih*, tanpa menambahkan sesuatu yang baru dari dirinya sendiri.

Adapun kitab pertama dari kalangan *‘ulama’ al-kalam* (teolog) yang kita jumpai, yang memberikan perhatian pada pembahasan Balaghah untuk menafsirkan kemukjizatan retoris Al-Qur’an, adalah kitab “an-Nukat fi I‘jaz al-Qur’an” karya al-Rummani al-Mu‘tazili (w. 386 H).

Dalam kitab tersebut, al-Rummani membahas tentang Balaghah dan membaginya ke dalam sepuluh bab. Yang menjadi fokus kita di sini adalah dua bab yang termasuk dalam ranah ‘Ilmu al-Bayan’, yaitu *at-Tasybih* (simile) dan *al-Isti‘arah* (metafora). Mengenai *at-tasybih*, ia membaginya menjadi *hissi* (inderawi) dan *‘aqli* (rasional). Kemudian, ia merinci pembahasan mengenai *tasybih ‘aqli* dengan sangat detail, sebuah rincian yang kelak dimanfaatkan oleh ‘Abd al-Qahir al-Jurjani dalam kitabnya ‘*Asrar al-Balaghah*’. Demikian pula, ia mengelaborasi pembahasan tentang *al-isti‘arah*, dengan menjelaskan nilai retorisnya (*qimatuha al-bayaniyyah*) dan menegaskan bahwa *isti‘arah* lebih *baligh* (efektif dan indah) dalam menunjukkan makna dibandingkan *haqiqah* (makna harfiah). Seluruh gagasan yang dikemukakan al-Rummani tentang *isti‘arah* menjadi modal intelektual baru yang juga sangat dimanfaatkan di kemudian hari oleh ‘Abd al-Qahir dan para ahli Balaghah lainnya.

Secara keseluruhan, kitab ‘*an-Nukat fi I‘jaz al-Qur’an*’—dengan cakupan, isi, dan inovasi yang dibawanya—memiliki pengaruh yang jelas dalam sejarah Balaghah Arab. Di dalamnya, al-Rummani telah mendefinisikan beberapa jenis gaya bahasa secara final, membedakan bagian-bagiannya, dan menguraikannya secara ekstensif.

Itulah sekelumit gambaran mengenai pembahasan ‘Ilmu al-Bayan’ yang terdapat dalam kitab-kitab sebagian teolog (*mutakallimin*) yang memusatkan perhatian pada studi Balaghah Al-Qur’an dan rahasia kemukjizatannya. Di samping itu, pada abad keempat Hijriah, muncul pula studi-studi kritis berlandaskan asas-asas Balaghah, di mana para penyusunnya mengupas pembahasan-pembahasan dari Ilmu Bayan.

❁ Kitab al-Muwazanah

Salah satu studi kritis yang berlandaskan pada asas-asas Balaghah ini adalah kitab ‘*al-Muwazanah bayna Abi Tammam wa al-Buhturi*’ (Perbandingan antara Abu Tammam dan al-Buhturi) karya Abu al-Qasim al-Hasan ibn Bishr al-Amidi al-Basri (w. 370 H).

Sebagaimana ditunjukkan oleh judulnya, kitab ini merupakan sebuah perbandingan antara puisi dua penyair, atau lebih tepatnya, perbandingan antara dua mazhab (*madzhabayn*) dalam puisi yang saling bertentangan dari segi penciptaan dan kritiknya. Mazhab pertama adalah mazhab Abu ‘Ubadah al-Buhturi dan para penganjur Balaghah

Arab klasik, yaitu 'mereka yang lebih menyukai tuturan yang sederhana dan mudah dipahami, serta mengutamakan keapikan struktur kalimat (*shihhat as-sabk*), keindahan ungkapan, kemanisan lafaz, serta kesegaran dan pesonanya' [1]. Mazhab kedua adalah mazhab Abu Tammam dan para pengikutnya, yaitu mereka yang 'cenderung pada *ash-shan'ah* (artifisialitas/teknik yang rumit), makna-makna yang samar (*al-ma'ani al-ghamidhah*) yang hanya bisa digali melalui perenungan dan pemikiran mendalam, dan tidak berpaling pada selain itu'[2].

Metodologi (*minhaj*) al-Amidi dalam *al-Muwazanah* adalah tidak secara eksplisit menyatakan keunggulan salah satu penyair atas yang lain. Sebaliknya, ia menyajikan kritik terhadap argumen-argumen para pendukung fanatik masing-masing penyair. Kemudian, ia membandingkan dua kasidah dari keduanya yang memiliki *wazan* (metrum), *qafiyah* (rima), dan *i'rab qafiyah* yang sama, serta membandingkan makna dengan makna, sambil menjelaskan mana di antara keduanya yang lebih puitis dalam kasidah tersebut atau dalam makna tertentu. Setelah itu, ia menyerahkan penilaian akhir kepada pembaca mengenai keseluruhan karya masing-masing penyair, setelah pembaca memahami mana yang baik dan mana yang buruk[3]. Maka, pada hakikatnya, *al-Muwazanah* adalah sebuah studi terapan (*dirasah tathbiqiyyah*) mengenai citraan (*ash-shurah*) dan gaya bahasa figuratif (*al-muhassinat*) dalam puisi kedua penyair tersebut.

Yang menjadi perhatian kita dari kitab *al-Muwazanah* ini hanyalah bagian yang berkaitan dengan Ilmu Bayan, yaitu bab yang disusun oleh al-Amidi untuk membahas *isti'arah* (metafora) Abu Tammam yang dianggap tercela. Dalam bab ini, ia menyebutkan contoh-contoh *isti'arah* Abu Tammam yang buruk (*qabih*). Menurut pandangannya, sumber keburukan ini adalah sikap berlebihan (*ghuluw*) dan keterlaluan (*ighraq*) Abu Tammam dalam menggunakan metafora. Ia menyatakan: "Sesungguhnya *isti'arah* memiliki batas di mana ia menjadi baik. Apabila melampaui batas itu, ia menjadi rusak dan buruk." Kemudian, ia memberikan isyarat-isyarat umum mengenai *isti'arah* tanpa memberikan definisi yang presisi, seperti perkataannya: "Bangsa Arab hanya meminjam makna untuk sesuatu yang bukan miliknya apabila makna itu mendekati, menyerupai, atau memiliki kemiripan dengannya dalam beberapa aspek, atau menjadi salah satu sebabnya. Dengan demikian, lafaz yang dipinjam (*al-lafzhah al-musta'arah*) menjadi serasi dengan objek yang dipinjamkan dan selaras dengan maknanya."

Hal lain yang juga relevan bagi kita dari *al-Muwazanah* adalah bab lain yang berkaitan dengan Ilmu Bayan. Al-Amidi menyebutkannya dalam metodologi penelitiannya, namun bab ini hilang dari naskah kitab yang ada. Yang saya maksud adalah bab khusus yang ia siapkan untuk membahas *tasybih* dalam puisi Abu Tammam dan al-Buhturi serta perbandingan antara keduanya dalam hal itu.

Meskipun tujuan utama kita dalam pendahuluan ini adalah untuk menelusuri perkembangan ragam seni Ilmu Bayan sejak kelahirannya hingga menjadi disiplin ilmu yang mandiri, hal itu tidak menghalangi kita untuk memberikan komentar terhadap

1 *Al-Muwazanah*, hlm. 4—5.

2 Referensi yang sama, hlm. 5.

3 *Al-Muwazanah*, hlm. 5.

pandangan al-Amidi mengenai *isti'arah*. Komentarnya adalah bahwa pembedaan antara *isti'arah* yang baik dan yang buruk adalah persoalan yang lebih banyak bergantung pada cita rasa estetik (*adz-dzawq*) yang diasah melalui latihan dan penelaahan terhadap karya para penyair ulung, daripada bergantung pada kaidah-kaidah teoretis yang dirumuskan oleh para ulama Ilmu Bayan.

❁ Kitab al-Wasathah

Di antara kitab-kitab studi kritis yang berlandaskan pada asas-asas Balaghah adalah kitab "al-Wasathah bayna al-Mutanabbi wa Khushumih" (Jalan Tengah antara al-Mutanabbi dan para Pengecamnya) karya Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Abd al-'Aziz, yang terkenal dengan sebutan al-Qadi al-Jurjani (w. 366 H).

Meskipun *al-Wasathah* lebih merupakan kitab kritik sastra (*naqd*) daripada kitab Balaghah, al-Qadi al-Jurjani di dalamnya membahas *al-isti'arah* (metafora) secara ekstensif, seraya membedakannya dari *at-tasybih al-baligh* (simile implisit). Dalam pembahasannya mengenai *isti'arah*, ia menyatakan:

> "Adapun *isti'arah*, ia adalah salah satu pilar utama tuturan (*ahad a'midat al-kalam*). Padanyalah sandaran dalam memperluas ekspresi dan berkreasi. Dengannya, tercapailah penghiasan lafaz serta penyempurnaan karya puisi dan prosa. Kami telah menyajikan beberapa contohnya—baik yang indah (*al-mustahsan*) maupun yang tercela (*al-mustaqbah*)—ketika membahas Ilmu Badi', dan kami telah membedakan antara yang proporsional (*al-muqtashid*) dan yang berlebihan (*al-mufrith*). Dahulu, para penyair menempuh metode yang cenderung moderat dalam penggunaannya, hingga Abu Tammam terlalu bebas (*istarsala*) dan cenderung mengambil kelonggaran (*ar-rukhshah*) yang akhirnya membawanya pada sikap melampaui batas (*at-ta'addi*). Mayoritas penyair generasi baru (*al-muhdatsin*) mengikutinya, sehingga mereka pun berada pada tingkatannya masing-masing, antara yang berhasil (*al-ihsan*) dan yang gagal (*al-isa'ah*), antara yang kurang (*at-taqshir*) dan yang tepat sasaran (*al-ishabah*). Sebagian besar jenis (metafora) ini termasuk dalam bab yang telah saya uraikan sebelumnya, lengkap dengan bukti-bukti pendukungnya. Dan telah saya sampaikan kepada Anda bahwa kualitasnya dinilai berdasarkan rasa penerimaan atau penolakan jiwa (*qubul an-nafs wa nufuriha*), dan dikritisi berdasarkan ketenangan atau keresahan hati (*sukun al-qalb wa nubuwih*). Terkadang, argumen-argumen rasional (*al-hujaj*) mampu menyingkap sebagian aspeknya dan berhasil mengungkap kebenaran atau kesalahannya." [1]

Dari pernyataan ini, barangkali kita dapat memahami bahwa tolok ukur untuk menilai baik atau buruknya sebuah *isti'arah* menurut al-Qadi al-Jurjani adalah "rasa penerimaan atau penolakan jiwa". Baginya, faktor ini lebih utama daripada argumen-argumen rasional yang menunjukkan kualitas atau keburukan metafora tersebut. Sebab, seorang kritikus mungkin saja menemukan argumen-argumen yang mendukung kualitas

---

1 *Al-Wasathah bayna al-Mutanabbi wa Khushumih*, hlm. 319—320.

sebuah *isti'arah*, namun jiwa tetap menolaknya. Sebaliknya, ia mungkin menemukan argumen untuk mencelanya, namun jiwa justru dapat menerimanya.

Tidak diragukan lagi, dalam hal ini ia sependapat dengan al-Amidi, bahwa penilaian terhadap kualitas atau keburukan sebuah *isti'arah* lebih banyak bergantung pada cita rasa estetik (*adz-dzawq*). Cita rasa ini merupakan buah dari latihan, kebiasaan, serta penelaahan dan perenungan yang mendalam terhadap karya-karya para penyair ulung.

❁ Kitab al-'Umdah

Pada abad kelima Hijriah, kita berjumpa dengan Abu 'Ali al-Hasan ibn Rashiq al-Qayrawani (w. 456 H) melalui kitabnya "al-'Umdah", yang juga tergolong sebagai studi kritis berlandaskan asas-asas Balaghah.

Dalam mukadimah kitabnya, *al-'Umdah*, Ibn Rashiq menjelaskan motivasi yang mendorongnya untuk menyusun karya tersebut. Ia berkata:

> "... Saya mendapati bahwa puisi merupakan ilmu terbesar bangsa Arab, bagian paling melimpah dari sastra, serta paling layak untuk diterima kesaksiannya dan dijadikan perumpamaan bagi kehendaknya, berdasarkan sabda Rasulullah SAW: '*Sesungguhnya sebagian dari puisi mengandung hikmah (hukm)*'—diriwayatkan juga '*hikmah*'. Dan juga perkataan 'Umar ibn al-Khattab RA: '*Sebaik-baik yang dipelajari bangsa Arab adalah bait-bait puisi yang disampaikan seseorang sebelum mengutarakan hajatnya, karena dengannya ia dapat meluluhkan hati orang yang mulia dan membujuk orang yang kikir*'. Ditambah lagi dengan keistimewaan agung yang dimiliki puisi, kemuliaan martabatnya, kehormatan harga dirinya, dan kekuatan pengaruhnya."
>
> "Saya mendapati orang-orang berselisih pendapat tentangnya, dan juga berbeda pandangan mengenai banyak aspeknya: mereka ada yang mendahulukan dan mengakhirkan, ada yang menyedikitkan dan memperbanyak. Mereka mengklasifikasikannya ke dalam bab-bab yang samar dan memberinya julukan-julukan *mutahhamah*[1]. Masing-masing dari mereka menempuh jalannya sendiri dan menganut mazhab di mana ia menjadi imam bagi dirinya sendiri dan saksi atas klaimnya. Maka, saya menghimpun hal terbaik yang dikatakan oleh masing-masing dari mereka dalam kitabnya, agar karya ini menjadi 'al-'Umdah fi Mahasin asy-Syi'r wa Adabih' (Pegangan Pokok dalam Keindahan dan Etika Puisi), insya Allah Ta'ala."
>
> "Dan dalam sebagian besarnya, saya mengandalkan intuisi pribadi (*qarihah nafsi*) dan buah pikiran saya (*natijat khathiri*) untuk menghindari pengulangan dan demi tujuan meringkas. Kecuali hal-hal yang berkaitan dengan riwayat (*khabar*) dan terikat oleh transmisi (*riwayah*), maka tidak ada jalan untuk mengubah sedikit pun lafaz atau maknanya agar persoalan dapat disajikan sebagaimana mestinya."
>
> "Maka, semua yang tidak saya sandarkan kepada seorang tokoh yang dikenal namanya, atau tidak saya rujuk kepada sebuah kitab tertentu, maka

1 *Mutahhamah*: Meragukan, diragukan kebenarannya.

itu berasal dari (pemikiran) saya. Kecuali jika hal itu sudah umum beredar di kalangan ulama dan tidak dikhususkan pada satu orang saja. Terkadang saya menisbatkannya kepada seorang Arab (badui) atau seorang ahli sastra, sebagai bentuk perlindungan di antara mereka, setelah saya menyandingkan setiap bentuk dengan pasangannya, mengembalikan setiap cabang ke akarnya, serta menjelaskan kepada para pemula aspek kebenaran di dalamnya dan menyingkap keraguan darinya, sehingga ia dapat mengenali yang batil dari yang hak dan membedakan yang dusta dari yang benar."[1]

Itulah sekelumit kutipan dari mukadimah kitab *'al-'Umdah fi Mahasin asy-Syi'r wa Adabih'* yang menjelaskan tujuan Ibn Rashiq di balik penyusunannya, metodologi yang ia gariskan untuk dirinya sendiri dalam menghasilkannya, serta proporsi antara kontribusi pribadinya dan kontribusi orang lain di dalamnya.

Karena kita sedang membahas kelahiran Ilmu Bayan dan upaya-upaya yang berkontribusi dalam pengembangannya—dari sekadar observasi-observasi retoris yang tersebar di sana-sini hingga menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri—maka fokus perhatian kita dari kitab *al-'Umdah* tertuju pada bab-bab yang di dalamnya ia membahas—dengan cukup rinci—ragam seni Ilmu Bayan, seperti *majaz*, *isti'arah*, *tasybih*, dan *kinayah*. Memang benar, di bawah setiap bab ini ia menghimpun pandangan-pandangan para pendahulunya dan menyajikannya dengan baik sehingga mudah dipahami oleh para pembelajar. Upaya ini sendiri tidaklah sedikit nilainya. Namun, perlu juga dikatakan bahwa ia memberikan tambahan-tambahan baru dalam bab-bab ini yang menunjukkan keluasan ilmunya, kedalaman pemahamannya, dan kematangan cita rasa sastranya.

❁ Kitab ash-Shina'atayn

Di antara kitab-kitab studi kritis yang berlandaskan pada asas-asas Balaghah—meskipun lebih terspesialisasi daripada kitab-kitab sebelumnya—adalah "ash-Shina'atayn: al-Kitabah wa asy-Syi'r" (Dua Seni Keterampilan: Tulis-Menulis dan Puisi) karya Abu Hilal al-Hasan ibn 'Abdillah ibn Sahl al-'Askari (w. 395 H).

Dalam kitab *ash-Shina'atayn*, Abu Hilal mengkaji Balaghah secara mendalam, yang merupakan perpaduan antara ilmunya sendiri dan ilmu para pendahulunya, dengan memperbanyak contoh dan bukti pendukung (*syawahid*).

Ia memusatkan perhatian pada dua seni keterampilan: tulis-menulis (prosa) dan puisi. Judul kitab ini telah mengisyaratkan topiknya, yang membahas secara komprehensif dasar-dasar (*ushul*) kedua seni ini dan perangkat-perangkatnya yang secara sinergis membentuk seorang penulis dan penyair.

Kitab ini mencakup sepuluh bab:

1. Bab tentang Penjelasan Mengenai Objek Kajian dan Batasan-Batasan Balaghah.
2. Bab tentang Membedakan Tuturan yang Baik dari yang Buruk.
3. Bab tentang Mengenal Seni Tuturan dan Penataan Lafaz.

---

1 *Kitab al-'Umdah*, Jilid 1, hlm. 4—5.

4. Bab tentang Penjelasan Mengenai Keindahan Struktur Kalimat (*Husn an-Nazhm*) dan Kerapian Susunan (*Jaudat ar-Rashf*).
5. Bab tentang Penyebutan *Ijaz* (Ringkas) dan *Ithnab* (Panjang Lebar).
6. Bab tentang Cara Mengutip yang Baik dan Mengurai Teks Puisi.
7. Bab tentang *at-Tasybih* (Simile).
8. Bab tentang Penyebutan *as-Saj*' (Sajak) dan *al-Izdawaj* (Paralelisme).
9. Bab tentang Penjelasan Ilmu Badi'.
10. Bab tentang Penyebutan Pembukaan dan Penutupan Tuturan.

Di bawah setiap bab ini terdapat pasal-pasal yang jumlahnya bervariasi antara satu hingga tiga puluh lima pasal.

Pada bab pertama yang disusun Abu Hilal untuk menjelaskan objek kajian dan batasan Balaghah, ia menggarisbawahi pentingnya Balaghah dan menegaskan bahwa pengetahuan tentangnya sangat esensial untuk memahami kemukjizatan Al-Qur'an al-Karim, untuk membina cita rasa sastra, serta untuk membedakan antara tuturan yang baik dan yang buruk.

Abu Hilal tidak menyembunyikan keterpengaruhannya oleh al-Jahiz, kekagumannya pada kitab *al-Bayan wa at-Tabyin*, dan banyaknya kutipan yang ia ambil darinya. Namun, ia tetap menunjukkan kritiknya terhadap metodologi penulisan al-Jahiz dengan mengatakan:

"Sesungguhnya penjelasan mengenai batasan-batasan Balaghah, serta pembagian *al-bayan* dan *al-fashahah*, tersebar di sela-sela karyanya dan terserak di berbagai bagiannya. Ia bagaikan sesuatu yang hilang di antara contoh-contoh, yang tidak dapat ditemukan kecuali dengan perenungan panjang dan penelaahan mendalam. Oleh karena itu, saya berpandangan untuk menyusun kitab saya ini agar mencakup semua yang dibutuhkan dalam seni tutur, baik prosa maupun puisi." [1]

Kritik terhadap metodologi penulisan al-Jahiz ini, serta keinginannya untuk memperbaikinya, merupakan salah satu alasan yang mendorong Abu Hilal untuk menyusun kitab *ash-Shina'atayn.* Adapun alasan lainnya adalah pengetahuannya akan nilai ilmu seni tutur (*'ilm shina'at al-kalam*), kesadarannya akan betapa dibutuhkannya ilmu ini, kerancuan dan kekacauan para ulama dalam upaya mereka mengkajinya, serta sedikitnya jumlah kitab yang membahasnya, di mana yang terbesar dan termasyhur adalah kitab *al-Bayan wa at-Tabyin* karya Abu 'Utsman 'Amr ibn Bahr al-Jahiz.

Ia juga secara tegas menyatakan bahwa ia tidak menyusun kitabnya berdasarkan metode para teolog (*al-mutakallimin*), melainkan berdasarkan metode para praktisi seni tutur, yaitu para penyair dan penulis.

Pembaca kitab *ash-Shina'atayn* akan melihat bahwa penulisnya telah menyentuh hampir seluruh pembahasan dari ketiga disiplin ilmu Balaghah: Ma'ani, Bayan, dan Badi'. Namun, pembahasan setiap ilmu tidak disajikan pada satu bagian khusus dalam kitab, melainkan tersebar di sela-sela dan di berbagai bagiannya sesuai dengan tuntutan metodologi yang telah ia gariskan untuk dirinya sendiri.

---

1 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 5.

Karena kita di sini sedang memaparkan secara ringkas sejarah Ilmu Bayan dan perkembangannya hingga menjadi ilmu yang mandiri, maka yang menjadi perhatian kita dari kitab *ash-Shina'atayn* adalah untuk mengetahui apa saja topik Ilmu Bayan yang terkandung di dalamnya dan bagaimana metode penulis dalam mengolahnya. Topik-topik tersebut adalah: *at-Tasybih*, *al-Isti'arah*, dan *al-Kinayah*.

Abu Hilal menyusun satu bab khusus untuk *at-tasybih* dalam kitabnya[1], yang terdiri dari dua pasal. Pada pasal pertama, ia membahas batasan *tasybih*, berbagai aspeknya (*wujuh at-tasybih*), perangkatnya (*adawat at-tasybih*), metode yang ditempuh dalam *tasybih*, cara menyajikan sesuatu yang tidak diketahui secara intuitif melalui sesuatu yang diketahui, cara menyajikan sesuatu yang lemah melalui sesuatu yang kuat, perumpamaan antara yang dapat dilihat oleh mata dengan yang dicapai oleh pikiran, serta *tasybih* yang unik, indah, dan menarik, beserta kemuliaan dan kedudukannya dalam Balaghah.

Pada pasal kedua, ia membahas keburukan dan cacat *tasybih*, seperti kesalahan dalam perumpamaan (*khatha' al-musyabbih*), *tasybih* yang tidak menyenangkan (*at-tasybih al-karih*), *tasybih* yang buruk lafaznya, *tasybih* yang jauh (*ba'id at-tasybih*), dan *tasybih* yang tidak serasi (*at-tasybih al-mutanafir*).

Adapun untuk *al-isti'arah*, ia menyusun satu pasal khusus untuknya[2]. Di dalamnya ia membahas: *isti'arah* dan *majaz*; tujuan *isti'arah*; *isti'arah* yang tepat sasaran (*al-isti'arah al-mushibah*) dan dampaknya; keunggulan *isti'arah* atas *haqiqah*; keniscayaan adanya makna hakiki di balik setiap *isti'arah* dan *majaz*; keharusan adanya keterkaitan makna (*ma'na musytarak*) antara kata yang dipinjam (*al-musta'ar*) dan sumber pinjamannya (*al-musta'ar minhu*); keunggulan *isti'arah* atas *haqiqah*; penggunaan *isti'arah* dalam tuturan bangsa Arab, Nabi, para Sahabat, dan kaum Badui; serta penggunaan *isti'arah* dalam puisi para penyair terdahulu (*al-mutaqaddimin*) dan tuturan para penyair modern (*al-muhdatsin*).

Abu Hilal menggolongkan *al-kinayah* sebagai bagian dari seni Badi'. Ia menyusun satu pasal untuknya, mendefinisikannya, dan menyebutkan contoh-contoh yang baik dan yang tercela. Padahal, *kinayah* termasuk dalam pembahasan Ilmu Bayan. Namun, yang terpenting bukanlah ke dalam disiplin ilmu Balaghah mana ia menggolongkannya, melainkan bahwa ia telah membahasnya dalam kitabnya.

Metodenya dalam mengolah topik-topik *bayani* ini bukanlah metode seorang ahli Balaghah yang murni berfokus pada detail dan seluk-beluknya, melainkan metode seseorang yang memadukan Balaghah dengan sastra dan kritik. Hasilnya, pembaca dihadapkan pada sebuah perpaduan yang menyenangkan jiwa dan mendorongnya untuk terus menelaah demi mendapatkan kenikmatan intelektual dan sastra yang lebih banyak.

Dan setelahnya, barangkali kita dapat memahami dari sela-sela paparan historis mengenai Ilmu Bayan ini—sejak awal kemunculan kajian tentangnya hingga saat ini—bagaimana ia berkembang seiring berjalannya waktu. Bagaimana upaya para peneliti secara bertahap dan sinergis berhasil menyingkap dasar-dasarnya: *tasybih*, *haqiqah*, *majaz*, *isti'arah*, dan *kinayah*. Dan bagaimana ciri-ciri dari dasar-dasar ini mulai menjadi jelas dan saling menyusul satu sama lain.

---

1 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 238–259.

2 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 268–288.

Situasi ini terus berlangsung hingga munculnya ‘Abd al-Qahir al-Jurjani pada abad kelima Hijriah, yang kemudian memetik buah dari semua jerih payah ini dan menjadikannya materi untuk merumuskan teori Ilmu Bayan.

‘Abd al-Qahir al-Jurjani

Beliau adalah Abu Bakar ‘Abd al-Qahir ibn ‘Abd ar-Rahman al-Jurjani, seorang imam dalam ilmu Nahwu dan salah satu teolog (*‘ulama’ al-kalam*) mazhab Asy‘ariyah. Beliau lahir dan tinggal di Jurjan, dan tidak pernah meninggalkannya hingga wafat pada tahun 471 Hijriah. Beliau memiliki karya-karya berharga dalam bidang Nahwu, Sharaf, ‘Arudh, I‘jaz al-Qur’an, Tafsir, dan Balaghah. Namun, beliau paling termasyhur karena dua kitabnya: “Asrar al-Balaghah”, di mana ia meletakkan teori Ilmu Bayan, dan kitabnya “Dala’il al-I‘jaz”, di mana ia meletakkan teori Ilmu Ma‘ani.

Oleh karena itu, beliau pantas dianggap sebagai peletak dasar-dasar Balaghah Arab, penegak pilar-pilarnya, dan pengurai persoalan-persoalannya. Para penulis sesudahnya menapaki jejak metodenya dan menyempurnakan bangunan yang telah ia letakkan fondasinya.

Sungguh mengherankan bahwa kelemahan mulai menjalar ke dalam bahasa pada abad kelima, justru saat ia berada di puncak kebangkitannya. Penyakit pertama yang menimpanya pada masa ini adalah sikap terpaku pada aspek-aspek lahiriah kaidah Nahwu dan makna denotatif dari lafaz-lafaz tunggal serta kalimat-kalimat majemuk, seraya berpaling dari makna-makna stilistika (*ma‘ani al-asalib*), dan mengabaikan ragam-ragam tuturan serta berbagai bentuk kiasan (*tajawwuz*) dan sindiran (*kinayah*) di dalamnya.

Inilah yang dikhawatirkan oleh ‘Abd al-Qahir akan menimpa bahasa. Maka, beliau pun tekun menyusun “Dala’il al-I‘jaz” dan “Asrar al-Balaghah”, dua kitab di mana beliau mengodifikasikan ilmu Balaghah serta meletakkan kaidah-kaidah Ilmu Bayan dan Ilmu Ma‘ani, sebagaimana kaidah-kaidah Nahwu diletakkan ketika mulai muncul kesalahan dalam *i‘rab*. Dari mukadimah kitabnya, “*Asrar al-Balaghah*”, pembaca dapat merasakan bahwa mazhab formalis (*madrasah al-alfazh*) telah mendominasi pada masanya dan menenggelamkan mazhab substansialis (*madrasah al-ma‘ani*). Karena itulah, melalui kitabnya, beliau berupaya untuk memperkuat posisi makna (*ma‘na*) serta menjelaskan pengaruh dan perannya dalam kefasihan sebuah tuturan.

Dengan demikian, yang relevan bagi kita dari kitab-kitab beliau dalam konteks pembahasan ini adalah kitab “Asrar al-Balaghah”, di mana beliau meletakkan teori Ilmu Bayan lengkap dengan kaidah-kaidah, cabang-cabang, dan rinciannya yang banyak. Sejujurnya, kitab ini unik dalam bidangnya; sebuah kajian mendalam tentang *al-bayan al-‘arabi* yang belum pernah ada sebelumnya dan tak tertandingi sesudahnya. Kitab ini menunjukkan, di antara banyak hal lainnya, kecerdasan cemerlang penulisnya, keluasan ilmunya, kematangan cita rasanya, serta kapasitas intelektualnya yang dahsyat dan inovatif.

“*Asrar al-Balaghah*”—di luar pembahasannya mengenai *jinas*, *saj‘*, dan kesamaan dalam kutipan atau plagiarisme di kalangan penyair—adalah sebuah kajian orisinal

dan mendalam tentang dasar-dasar Ilmu Bayan, yaitu *haqiqah*, *majaz*, *isti'arah*, dan *tasybih*. Meskipun beliau tidak membahas *kinayah* di dalamnya, beliau telah mengupasnya secara tuntas dalam kitabnya yang lain, "Dala'il al-I'jaz". Dalam *Dala'il al-I'jaz* pula, beliau membahas beberapa aspek *isti'arah* dan *majaz hukmi* (atau *'aqli*), yang beliau temukan melalui kepekaan retorisnya dan dianggapnya sebagai jenis baru dari *majaz*.

'Abd al-Qahir memandang *majaz*, *isti'arah*, *tasybih*, dan *kinayah* sebagai pilar dan fondasi kemukjizatan Al-Qur'an (*'umad al-i'jaz wa arkanuh*), serta poros-poros utama tempat Balaghah berputar. Mengenai hal ini, beliau berkata:

> "Tidak seorang pun yang membahas I'jaz (kemukjizatan Al-Qur'an) kecuali pasti menyebutkannya (ragam seni Bayan), dan menjadikannya sebagai pilar dan fondasi utama yang mendatangkan keutamaan dan keistimewaan. Terutama *isti'arah* dan *majaz*, engkau akan melihat mereka menjadikannya sebagai judul utama dari apa yang mereka sebutkan, dan hal pertama yang mereka kemukakan."[1]

Bukan tujuan kita di sini untuk memaparkan secara luas keseluruhan pandangan 'Abd al-Qahir dalam pembahasan Ilmu Bayan, karena hal itu akan memerlukan penjelasan yang panjang. Namun, kita akan memaparkan sebagian pandangannya nanti saat melakukan studi terperinci mengenai ragam seni Bayan seperti *majaz*, *isti'arah*, *tasybih*, dan *kinayah*.

Tujuan kita saat ini adalah untuk menjelaskan metodologi (*minhaj*) yang beliau gariskan untuk dirinya sendiri dalam penelitiannya—yang boleh dibilang merupakan metodologi ilmiah pertama yang terorganisasi dalam Balaghah. Kemudian, diikuti dengan penyebutan aspek-aspek yang beliau kaji dalam setiap topik, yang menunjukkan keluasan ilmunya dan keunggulannya atas yang lain. Terakhir, kita akan menyinggung secara ringkas gaya penulisannya.

Adapun mengenai metodologi penelitiannya, simaklah bagaimana beliau memaparkannya dengan kata-katanya sendiri:

> "Ketahuilah, bahwa apa yang dituntut oleh tatanan yang tampak dan apa yang pertama kali terlintas dalam pikiran adalah kita memulai dengan pembahasan umum mengenai Haqiqah dan Majaz. Kemudian, kita mengikutinya dengan pembahasan mengenai Tasybih dan Tamtsil. Setelah itu, barulah kita menyambungkan pembahasan Isti'arah setelah keduanya dan menyajikannya sesudah mereka. Hal ini karena *majaz* lebih umum daripada *isti'arah*, dan prinsip dalam sebuah urutan (*qadhaya al-maratib*) menuntut kita untuk memulai dari yang umum sebelum yang khusus. Adapun *tasybih* adalah laksana akar (*ashl*) bagi *isti'arah*, dan *isti'arah* laksana cabang (*far'*) darinya atau sebuah bentuk yang dipetik dari bentuk-bentuknya. Namun, ada beberapa hal yang menuntut agar pembahasan dimulai dengan *isti'arah*, dengan menjelaskan sebagian bentuk-bentuknya dan memberi perhatian pada cara pembagiannya. Sehingga, setelah diketahui sebagian hal yang dapat menyingkap hakikatnya dan menunjukkan

1 Lihat *Dala'il al-I'jaz*, hlm. 329—330.

> luasnya cakupannya, barulah fokus penjelasan dialihkan ke dua bab lainnya (Haqiqah/Majaz dan Tasybih/Tamtsil) untuk menunaikan hak keduanya dan menjelaskan perbedaan di antara keduanya. Kemudian, kita akan kembali untuk mengkaji *isti'arah* secara tuntas."[1]

Itulah metodologi yang beliau pegang teguh. Untuk pertama kalinya, beliau menghimpun pembahasan-pembahasan Ilmu Bayan menjadi satu kesatuan dan mengurutkannya secara logis dan sistematis, di mana beliau memulai dari yang umum sebelum yang khusus, dan dari akar (*ashl*) diikuti oleh cabang (*far'*), dengan perhatian khusus untuk menjelaskan perbedaan antara *tasybih* dan *tamtsil*, serta mengkaji *isti'arah* secara mendalam.

Adapun aspek-aspek yang beliau kaji dalam setiap pokok bahasan Ilmu Bayan, tidak mungkin kita sebutkan seluruhnya di sini karena jumlahnya yang sangat banyak. Namun, kami akan menyebutkan sebagian di antaranya untuk menunjukkan signifikansinya dan sebagai bukti atas kapasitas intelektual 'Abd al-Qahir yang cenderung inovatif dan kreatif.

1. Haqiqah dan Majaz: Batasan masing-masing; hakikat *majaz* dan posisinya yang lebih umum dari *isti'arah*; kedudukan *isti'arah* di dalamnya; pembagian *majaz* menjadi Lughawi (linguistik) dan 'Aqli (rasional) serta perbedaan keduanya; fakta bahwa *majaz 'aqli* terjadi pada level kalimat, bukan kata; *hadzf* (penghilangan) dan *ziyadah* (penambahan), dan apakah keduanya termasuk *majaz* atau tidak.
2. Tasybih: Definisi dan pembagian *tasybih*; aspek kemiripan (*wujuh asy-syibh*) yang diabstraksikan dari satu atau beberapa hal; *tasybih* yang memerlukan pemikiran mendalam; rincian detail *tasybih murakkab* (kompleks); *tasybih* pada citraan gerak (*al-hay'ah allati taqa'u 'alayha al-harakat*); penggabungan antara bentuk dan citraan gerak dalam *tasybih*; *tasybih maqlub* (inversi); pembalikan (*al-qalb*) dalam metode *tasybih*; analogi (*qiyas*) dalam *tasybih*; perumpamaan antara *haqiqah* dan *majaz*; menjadikan cabang sebagai pokok dalam *tasybih* dan sebaliknya; pengaruh perbedaan genus antara *musyabbah* dan *musyabbah bih*.
3. Tamtsil: Perbedaan antara *tasybih* dan *tamtsil*: *tasybih* bersifat umum sedangkan *tamtsil* lebih khusus; maka, setiap *tamtsil* adalah *tasybih*, tetapi tidak setiap *tasybih* adalah *tamtsil*; aspek kemiripan dalam struktur kalimat *tamtsil*; *tamtsil* dalam konteks pujian, celaan, argumentasi, kebanggaan, permohonan maaf, dan nasihat; perbedaan antara dampak retoris dalam *tamtsil* dan yang tidak; sebab-sebab kekuatan pengaruh *tamtsil* dan alasan-alasan psikologisnya; analisis filosofis tentang *tamtsil*; menjadikan *tamtsil* sebagai lawan atau ketiadaan sesuatu; sumber-sumber *tamtsil* dari alam wujud; perbedaan antara *tamtsil* yang presisi dan *ta'qid* (kerumitan yang cacat).
4. Isti'arah: Batasannya; pembagiannya; *isti'arah mufidah* dan jenis-jenisnya; *isti'arah* yang berbeda genus dan spesiesnya; *isti'arah* yang dekat dengan *haqiqah*; perbedaan antara dua jenis *isti'arah* dalam genus; aspek kemiripan rasional (*'aqli*) dalam *isti'arah*; *isti'arah* dan *mubalaghah* (hiperbola) dalam *tasybih*; penggunaan isim sebagai

1 *Asrar al-Balaghah*, hlm. 21—22.

musta'ar (kata pinjaman) secara inderawi padahal hakikatnya tidak; penjelasan bahwa *isti'arah* bukan bagian dari *takhyil* (imajinasi/fiksi); landasan *isti'arah* dan *takhyil* pada konsep *tanasi at-tasybih* (mengabaikan unsur *tasybih*); perbedaan antara *tasybih* dan *isti'arah*. Di antara aspek *isti'arah* lain yang beliau sebutkan dalam kitabnya "*Dala'il al-I'jaz*" [1]: penjelasan makna *isti'arah*; *isti'arah tamtsiliyyah*; keutamaan *isti'arah* dan *tamtsil*; contoh-contoh *isti'arah* yang indah; bahwa yang dipinjam (*al-musta'ar*) adalah makna lafaz, bukan lafaz itu sendiri; lafaz tidak bisa dipinjam kecuali setelah maknanya dipinjam terlebih dahulu.

5. Kinayah: Dalam kitabnya "*Dala'il al-I'jaz*" [2], 'Abd al-Qahir membahas aspek-aspek berikut dari *kinayah*: hubungan *kinayah* dan *isti'arah*; sebab keburukan sebuah *kinayah*; cabang dan bentuk *kinayah* yang tidak terbatas; bahwa dalam *kinayah* terdapat sebuah penetapan makna yang disertai bukti (*itsbat yashhabuhu al-burhan*); bahwa *isti'arah*, *kinayah*, dan *majaz* adalah pilar dan fondasi utama Balaghah.

Adapun metode yang ditempuh oleh 'Abd al-Qahir dalam menyusun kedua kitabnya, "Asrar al-Balaghah" dan "Dala'il al-I'jaz", yang membedakannya dari kitab-kitab Ilmu Bayan lainnya, adalah metode yang memadukan antara teori (*al-'ilm*) dan praktik (*al-'amal*) yang menjadi bukti pengukuh bagi teori tersebut.

Adapun teori terepresentasikan dalam kaidah-kaidah umum (*al-qawa'id al-kulliyyah*), sedangkan praktik terepresentasikan dalam contoh-contoh dan bukti-bukti pendukung (*al-amtsilah wa asy-syawahid*). Maka, jika kaidah umum merupakan bentuk ringkas dari informasi-informasi parsial, contoh dan *syawahid* adalah bentuk rinciannya.

Itulah metode 'Abd al-Qahir: beliau menyebutkan kaidah umum, lalu mengiringinya dengan contoh-contoh dan *syawahid* yang merinci dan menjelaskannya. Ini didasari oleh kesadarannya bahwa pembelajaran yang bermanfaat hanya terwujud dengan menyandingkan gambaran-gambaran terperinci dengan gambaran ringkas. Sebab, dengan perincian, sebuah persoalan dapat dipahami, dan dengan keringkasan, ia dapat tersimpan dalam benak.

Melalui metode inilah, kedua kitabnya unggul di atas kitab-kitab Balaghah lain yang hanya terbatas pada penyajian kaidah-kaidah dengan ungkapan-ungkapan terminologis yang kaku, yang justru bertentangan dengan kefasihan gaya bahasa Arab. Kitab-kitab tersebut juga tidak menyebutkan *syawahid* dan contoh kecuali sangat sedikit, yang itu-itu saja diwariskan dari ulama terdahulu ke generasi berikutnya.

Al-Zamakhshari

Kemudian, setelah 'Abd al-Qahir al-Jurjani, muncullah seorang ulama lain yang memiliki pengaruh besar dalam bidang Balaghah Arab dan kebangkitannya.

Dia adalah al-'Allamah al-Mu'tazili, Jarullah Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari (w. 538 H), yang memiliki kontribusi besar dalam ilmu-ilmu ke-Araban dan Tafsir.

1 *Dala'il al-I'jaz*, hlm. 45—49.

2 Lihat *Dala'il al-I'jaz*, hlm. 44, 176, 205, 272, 280, 330.

Beliau memiliki karya-karya berharga dalam bidang-bidang tersebut yang menjadi saksi atas kecerdasan dan keluasan ilmunya.

Di antara karya-karyanya yang sampai kepada kita adalah “al-Mufashshal” dalam Ilmu Nahwu, “Maqamat al-Zamakhsyari” dalam Tasawuf, dan “Asas al-Balaghah”, yang merupakan sebuah kamus linguistik di mana ia menyajikan makna-makna harfiah dari sebuah kata, menjelaskannya dalam kalimat, lalu mengiringinya dengan makna-makna kiasannya (*majazi*). Namun, kitab terpenting yang membuatnya termasyhur sejak masanya adalah “al-Kasysyaf”, di mana beliau menyajikan sebuah model tafsir Al-Qur’an yang luar biasa. Kitab ini bahkan dipuji oleh kalangan Ahlus Sunnah, meskipun penulisnya seorang Mu’tazilah.

Perhatian kaum Mu’tazilah terhadap penafsiran kemukjizatan retoris (*al-i‘jaz al-balaghi*) Al-Qur’an adalah perhatian yang sudah berlangsung lama. Tokoh-tokoh mereka seperti al-Jahiz, al-Rummani, dan ‘Abd al-Jabbar al-Mu‘tazili telah menulis tentangnya. Kemudian datanglah al-Zamakhshari, yang dengan penuh semangat menekuni studi Balaghah, terutama karya-karya ‘Abd al-Qahir al-Jurjani, yaitu “*Dala’il al-I‘jaz*” dan “*Asrar al-Balaghah*”.

Benar, beliau seolah berguru kepada ‘Abd al-Qahir melalui kedua kitab ini. Beliau mendalami pemahaman dan penguasaannya hingga pada tingkat yang membuatnya meyakini bahwa pengetahuan tentang Balaghah dan gaya-gaya bahasanya tidak hanya menyingkap aspek-aspek kemukjizatan retoris dalam Al-Qur’an, tetapi juga menyingkap makna-makna dan rahasia-rahasia tersembunyinya.

Dalam mukadimah “*al-Kasysyaf*”, beliau menegaskan bahwa untuk menafsirkan Al-Qur’an tidaklah cukup seorang mufasir hanya menjadi imam dalam Fikih, Nahwu, Bahasa, Ilmu Kalam, atau Sejarah. Sebaliknya, orang yang hendak melakukannya haruslah mahir dalam dua ilmu yang khusus berkaitan dengan Al-Qur’an, yaitu: Ilmu Ma‘ani dan Ilmu Bayan. Dalam pandangannya, kedua ilmu ini adalah perangkat terpenting bagi siapa pun yang ingin menafsirkan Al-Qur’an. Tanpa keduanya, petunjuk-petunjuk makna (*ad-dalalat*) tidak akan lurus baginya, isyarat-isyarat tidak akan jelas, dan kelembutan-kelembutan artistik dari keindahan mukjizat dalam Al-Qur’an—yang membuat para pembesar Arab tunduk dan bersujud di hadapannya—tidak akan tersingkap.

Jadi, tafsir menurutnya tidak terbatas pada pengetahuan tentang makna-makna Al-Qur’an saja, tetapi juga penjelasan mengenai rahasia-rahasia kemukjizatannya. Bahkan, pemahaman terhadap makna-makna Al-Qur’an tidak akan sempurna kecuali bagi orang yang telah menguasai perangkat Balaghah, memahami berbagai ragam gaya bahasa dan karakteristik maknanya, serta menyadari sebab-sebab yang membantu dalam membedakan citra-citra retoris dalam tuturan.

Siapa pun yang mengkaji tafsir “*al-Kasysyaf*” secara mendalam akan sampai pada dua kesimpulan. Pertama, bahwa al-Zamakhshari telah menguasai sepenuhnya semua yang ditulis oleh ‘Abd al-Qahir dalam “*Dala’il al-I‘jaz*” dan “*Asrar al-Balaghah*” sebelum ia mulai menyusun tafsirnya. Kedua, bahwa “*al-Kasysyaf*” pada hakikatnya adalah

aplikasi terbaik (*khayr tathbiq*) dari semua kaidah Ilmu Ma'ani dan Ilmu Bayan yang telah dirumuskan oleh 'Abd al-Qahir. Al-Zamakhshari menjadikan ayat-ayat suci Al-Qur'an sebagai contoh dan bukti pendukung (*syawahid*) untuk menjelaskan seluruh kaidah Balaghah 'Abd al-Qahir, baik yang berkaitan dengan Ilmu Ma'ani maupun Ilmu Bayan.

Upaya al-Zamakhshari dalam Balaghah tidak berhenti pada penerapan tuntas pandangan-pandangan 'Abd al-Qahir dalam tafsirnya. Ia menyertai aplikasi ini dengan banyak pandangan pribadinya yang menunjukkan kedalaman analisis, kecerdasan dalam menggambarkan signifikansi retoris, serta penguasaannya terhadap kekhasan berbagai ungkapan dan gaya bahasa.

Seandainya ia berhenti sampai di situ, kontribusinya dalam mengembangkan Ilmu Ma'ani dan Bayan sudah sangat besar. Namun, kita melihatnya menambahkan gagasan-gagasan baru pada pembahasan kedua ilmu ini, serta menyempurnakan banyak cabang, detail, dan standar-standarnya.

Karena pembahasan kita di sini utamanya adalah tentang Ilmu Bayan, maka inovasi yang ditambahkan oleh al-Zamakhshari pada pembahasannya sangatlah banyak. Tambahan-tambahannya terwujud dalam penyempurnaan bentuk-bentuk Kinayah, Isti'arah, Majaz Mursal, dan Majaz 'Aqli, serta memperkokoh perumusan kaidah-kaidahnya secara presisi. Jika 'Abd al-Qahir adalah pendiri Ilmu Ma'ani dan Ilmu Bayan—dialah yang merumuskan sebagian besar kaidah kedua ilmu ini dari contoh-contoh partikular—maka al-Zamakhshari adalah yang menyempurnakan kaidah-kaidah tersebut. Meskipun kaidah-kaidah itu tersebar di sela-sela tafsirnya, semuanya disertai dengan contoh-contoh dari Al-Qur'an al-Karim yang menjelaskannya dan menyingkap detail-detailnya.

Demikianlah, melalui metodologi 'Abd al-Qahir yang telah saya ringkas unsur-unsur pentingnya, melalui metode pengajarannya yang jelas, serta melalui aplikasi al-Zamakhshari terhadap pandangan 'Abd al-Qahir dalam tafsirnya "*al-Kasysyaf*", ditambah dengan inovasi-inovasi baru yang menyempurnakan kaidah-kaidahnya—saya katakan, melalui semua itu, kedua tokoh ini telah berhasil meletakkan dan menyempurnakan kaidah-kaidah Ilmu Ma'ani dan Ilmu Bayan. Yang tersisa hanyalah tugas bagi seseorang untuk meneliti secara mendalam (*yastaqshi*) kaidah-kaidah ini dari keduanya, menatanya dalam sebuah kitab yang menghimpun yang tercerai-berai dan menyatukan yang terserak.

Dan tugas itu diemban oleh al-Sakkaki, yang dengannya Balaghah memasuki fase stagnasi (*thawr al-jumud*), sebagaimana akan kita lihat.

Al-Sakkaki

Beliau adalah Sirajuddin Abu Ya'qub Yusuf ibn Muhammad al-Sakkaki (w. 626 H). Beliau berprofesi sebagai pengrajin logam hingga usia tiga puluh tahun. Kemudian, terlintas dalam benaknya untuk mendedikasikan diri pada ilmu pengetahuan, maka ia pun memfokuskan diri dan tekun mempelajari filsafat, logika, pemikiran Mu'tazilah, fikih dan usulnya, serta ilmu-ilmu bahasa dan Balaghah hingga menguasainya.

Al-Sakkaki memiliki berbagai karya tulis, di antaranya adalah kitab "Miftah al-'Ulum" (Kunci Ilmu-Ilmu), yang dianggap sebagai kitab terpentingnya. Ia membaginya menjadi tiga bagian utama:

1. Bagian pertama dikhususkan untuk Ilmu Sharaf dan *isytiqaq* (derivasi kata) dengan berbagai jenisnya.
2. Bagian kedua untuk Ilmu Nahwu.
3. Bagian ketiga dikhususkan untuk Ilmu Ma'ani dan Ilmu Bayan, yang ia lampiri dengan pembahasan tentang *balaghah* dan *fashahah*, serta satu lagi tentang *muhassinat badi'iyyah* (gaya bahasa figuratif), baik yang bersifat lafzhiyyah maupun ma'nawiyyah.

Ketenaran ilmiah al-Sakkaki pada dasarnya bersumber dari bagian ketiga kitabnya ini. Di dalamnya, ia memberikan rumusan final (*ash-shighah an-niha'iyyah*) untuk Ilmu Ma'ani, Bayan, Fashahah, Balaghah, dan Badi'. Rumusan inilah yang kemudian menjadi pegangan para ulama sesudahnya, yang mereka kaji dan syarah (beri penjelasan) berulang kali. Apa yang ia berikan bagi ilmu-ilmu Balaghah bukanlah inovasi murni darinya, melainkan sebuah ringkasan presisi (*talkhish daqiq*) yang memadukan gagasan-gagasan pribadinya dengan gagasan para ahli Balaghah sebelumnya.

Ia merumuskan itu semua dalam formulasi yang presisi dan kokoh berkat kemampuan logisnya dalam melakukan penalaran (*at-ta'lil*), abstraksi (*at-tajrid*), definisi (*at-ta'rif*), klasifikasi (*at-taqsim*), serta perincian cabang (*at-tafri'*) dan sub-cabangnya (*at-tasy'ib*). Kitab-kitab terpenting yang menjadi sandarannya dalam menjalankan tugas ini adalah kitab "Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz" karya al-Fakhr al-Razi (w. 606 H), kedua kitab "Dala'il al-I'jaz" dan "Asrar al-Balaghah" karya 'Abd al-Qahir al-Jurjani, serta kitab "al-Kasysyaf" karya al-Zamakhshari.

Al-Fakhr al-Razi telah mendahuluinya dalam meringkas kedua kitab 'Abd al-Qahir, namun ringkasan al-Sakkaki lebih presisi dan komprehensif. Perbandingan antara kedua ringkasan tersebut menunjukkan bahwa al-Sakkaki lebih presisi dalam perumusan (*dhabth*) dan lebih sistematis dalam penataan (*tanzhim*) persoalan, disertai dengan penyusunan premis-premis (*tartib al-muqaddimat*) dan pengukuhan silogisme (*ihkam al-qiyas*).

Meskipun demikian, ringkasannya hampa dari analisis-analisis 'Abd al-Qahir dan al-Zamakhshari yang memukau pembaca. Balaghah dalam ringkasannya berubah menjadi sebuah ilmu di mana kaidah-kaidah dan hukum-hukum mendominasi roh *al-bayan* dan percikan-percikan inspiratifnya yang menyenangkan jiwa. Dalam upayanya merumuskan kaidah dan hukum, ia menggunakan ilmu Logika (*manthiq*) dengan prinsip-prinsip, terminologi, dan gaya bahasanya yang kaku (*uslub al-jaff*) yang tidak mengandung keindahan sama sekali. Hal ini tidak mengherankan, karena tujuannya adalah untuk mengkodifikasi dan merumuskan kaidah Balaghah (*yuqannin al-balaghah wa yuqa''iduha*) seperti ilmu-ilmu lainnya, dan ini adalah sebuah tugas yang sangat terbantu oleh Logika.

Yang menjadi fokus kita di sini adalah pembahasan al-Sakkaki mengenai Ilmu Bayan. Ia mendefinisikannya dengan perkataannya: "Menyajikan satu makna yang

sama melalui berbagai cara yang berbeda untuk menambah kejelasan penunjukannya." Dalam mukadimah ringkasannya mengenai persoalan-persoalan Ilmu Bayan, ia membahas tentang *ad-dalalat* (penunjukan makna). Dalam pembahasannya ini, ia terpengaruh oleh pandangan al-Fakhr al-Razi. Ia membaginya menjadi *ad-dalalah al-wadh'iyyah* (penunjukan konvensional/leksikal) dari lafaz-lafaz dan *ad-dalalah al-'aqliyyah* atau *al-iltizamiyyah* (penunjukan rasional atau implikasional). Mengenai *ad-dalalah al-wadh'iyyah*, ia mengatakan bahwa tidak boleh menyandarkan *fashahah* dan *balaghah* pada penunjukan leksikal ini, meskipun terkadang ia dapat diiringi oleh hal-hal yang memberi keindahan dan hiasan pada tuturan.

Adapun *ad-dalalah al-'aqliyyah* atau *al-iltizamiyyah*, inilah yang berlaku dalam citra-citra retoris (*ash-shuwar al-bayaniyyah*) dan ia berbeda dari penunjukan konvensional. Penunjukan rasional ini bisa berupa:

1. Penunjukan dari yang lazim terhadap yang dilazimi (*dalalat al-lazim 'ala al-malzum*), seperti penunjukan banyaknya abu (*katsrat ar-ramad*) pada kedermawanan (*al-karam*) dalam *kinayah*.
2. Penunjukan dari yang dilazimi terhadap yang lazim (*dalalat al-malzum 'ala al-lazim*), yaitu penunjukan dari akibat (*musabbab*) terhadap sebab (*sabab*), seperti firman Allah SWT: "dan Dia menurunkan untukmu rezeki dari langit" (Ghafir: 13). Rezeki tidaklah turun dari langit, tetapi yang turun adalah hujan yang darinya tumbuh tanaman yang menjadi makanan dan rezeki kita. Maka, rezeki adalah akibat (*musabbab* atau *malzum*) yang menunjukkan adanya sebab (*sabab* atau *lazim*), sebagaimana yang dikenal dalam *majaz mursal*.

Kemudian, dari mukadimah yang didominasi oleh gaya bahasa Logika ini, ia menyimpulkan bahwa Ilmu Bayan mencakup Tasybih, Majaz, dan Kinayah.

Pembahasan *tasybih* menurut al-Sakkaki mencakup empat topik: (1) kedua sisinya (*tharafah*), (2) aspek kemiripannya (*wajhuh*), (3) tujuannya (*gharadhuh*), dan (4) kondisinya dari segi kedekatan dan keunikan, serta penerimaan dan penolakan.

1. Kedua sisi *tasybih* bisa jadi:
   - Keduanya dapat ditangkap oleh indera (*hissi*), seperti menyerupakan wajah dengan bulan.
   - Keduanya dapat ditangkap oleh imajinasi (*khayali*), seperti menyerupakan bunga *syaqa'iq an-Nu'man* [1] di atas tangkainya dengan bendera-bendera dari batu delima (*yaqut*) di atas tombak-tombak dari batu peridot (*zabarjad*). *Tasybih khayali* adalah sesuatu yang tidak ada wujudnya, yang diasumsikan sebagai gabungan dari hal-hal yang masing-masing dapat ditangkap oleh indera. Bendera delima yang terpasang di tombak peridot tidak dapat ditangkap oleh indera karena tidak ada dalam dunia nyata, namun materi pembentuknya—yaitu bendera, delima, tombak, dan peridot—masing-masing dapat ditangkap oleh indera penglihatan.

1 *Syaqa'iq an-Nu'man*: Bunga anemone merah. Dinisbatkan kepada an-Nu'man ibn al-Mundzir, raja terakhir dari al-Hirah, karena suatu kali ia keluar ke pinggiran al-Hirah dan melihat jenis bunga ini, lalu berkata: "Betapa indahnya! Lindungi bunga ini." Ia adalah orang pertama yang melindungi bunga tersebut, sehingga bunga itu dinisbatkan kepadanya.

- Keduanya dapat ditangkap oleh ilusi (*wahmi*), seperti ketika kita membayangkan bentuk ilusif dari kematian dan menyerupakannya dengan cakar atau taring.
- Keduanya dapat ditangkap oleh akal (*'aqli*), seperti menyerupakan ilmu dengan kehidupan.
- Keduanya dapat ditangkap oleh perasaan (*wijdani*), seperti rasa nikmat, sakit, kenyang, dan lapar.

Ini adalah klasifikasi-klasifikasi yang diciptakan oleh al-Sakkaki, yang terpengaruh oleh pandangan para filsuf dan teolog (*'ulama' al-kalam*) mengenai bentuk-bentuk persepsi.

2. Pembagian aspek kemiripan (*wajh asy-syibh*) menurut al-Sakkaki sangat banyak. *Wajh asy-syibh* bisa jadi tunggal atau lebih dari satu. Jika lebih dari satu, bisa jadi ia dianggap sebagai satu kesatuan karena merupakan citraan komposit (*hay'ah murakkabah*), atau tidak. Jika tunggal, bisa jadi ia bersifat inderawi (*hissi*) atau rasional (*'aqli*). Untuk yang inderawi, kedua sisi *tasybih* haruslah inderawi pula. Adapun *wajh asy-syibh* yang rasional dapat berlaku dalam semua bentuk *tasybih*: kedua sisinya bisa inderawi (seperti menyerupakan pemberani dengan singa dalam hal keberanian), kedua sisinya bisa rasional (seperti menyerupakan kebodohan dengan kematian dalam hal ketiadaan manfaat), atau salah satunya inderawi dan yang lainnya rasional (seperti menyerupakan ilmu dengan cahaya dalam hal manfaat dan faedah). Demikianlah al-Sakkaki terus membagi *wajh asy-syibh* ke dalam klasifikasi-klasifikasi lain yang mungkin akan kita bahas saat mengkaji *tasybih* secara terperinci.
3. Kemudian al-Sakkaki membahas tujuan *tasybih* dan membaginya menjadi tujuan yang kembali kepada *musyabbah* atau kepada *musyabbah bih*.
    - Tujuan yang kembali kepada *musyabbah* adalah: menjelaskan keadaan, menjelaskan kadar keadaan, menjelaskan kemungkinan keadaan, memperkuat keadaan, memperindah, memperburuk, atau menyajikan sesuatu yang baru dan menarik.
    - Tujuan yang kembali kepada *musyabbah bih* rujukannya adalah untuk memberi kesan bahwa ia lebih sempurna daripada *musyabbah* dalam aspek kemiripan, atau untuk menunjukkan bahwa ia lebih penting di mata penutur.

    Ia tidak lupa menyampaikan pandangannya mengenai *tasybih tamtsili*, dengan menegaskan bahwa aspek kemiripannya haruslah komposit (*murakkab*)—yaitu citraan yang diabstraksikan dari beberapa unsur—dan bersifat ilusif-hipotetis (*wahmi i'tibari*). Dalam hal ini, ia berbeda pendapat dengan 'Abd al-Qahir yang mensyaratkan *wajh asy-syibh* dalam *tasybih tamtsili* harus komposit dan rasional (*'aqli*), di mana menurut 'Abd al-Qahir, yang rasional itu sudah mencakup yang ilusif (*wahmi*).
4. Mengenai kondisi *tasybih* dari segi kedekatan dan keunikan, serta penerimaan dan penolakan, al-Sakkaki mengilhami pandangan 'Abd al-Qahir. Ia mengatakan: menangkap sesuatu secara global lebih mudah daripada secara terperinci; apa yang sering hadir dalam indera lebih mudah dihadirkan daripada yang tidak; sesuatu

yang disandingkan dengan yang serasi lebih mudah dihadirkan daripada yang tidak; menghadirkan satu hal lebih mudah daripada lebih dari satu; kecenderungan jiwa pada hal-hal inderawi lebih kuat daripada pada hal-hal rasional; jiwa lebih menerima apa yang ia kenal daripada yang tidak; dan sesuatu yang baru dan menarik lebih nikmat bagi jiwa daripada yang diulang-ulang. Berdasarkan prinsip-prinsip ini, ia mengatakan bahwa di antara sebab kedekatan *tasybih* adalah jika aspek kemiripannya tunggal, atau jika *musyabbah bih* memiliki kemiripan bentuk yang dekat dengan *musyabbah*, atau jika ia hadir dalam imajinasi dari salah satu sisi. Adapun keunikannya (*gharabah*), di antara sebabnya adalah jika aspek kemiripannya komposit, atau jika *musyabbah bih* memiliki kemiripan yang jauh dari *musyabbah*, atau jika ia bersifat ilusif atau komposit-rasional. Adapun *tasybih* yang diterima (*maqbul*), pada dasarnya ia harus benar dan tidak klise (*mubtadzal*).

Demikian pula, al-Sakkaki memaparkan bentuk-bentuk *tasybih baligh*. Ia mengikuti 'Abd al-Qahir dalam memasukkan berbagai bentuk abstraksi (*tajrid*) ke dalam *tasybih*. Contohnya, ketika engkau berkata tentang seorang teman yang engkau nikmati obrolannya: "Aku menemukan angin sepoi yang wangi dalam obrolannya." Engkau telah mengabstraksikan dari obrolan teman itu sebuah "angin sepoi yang wangi" seolah-olah ia adalah entitas lain, padahal obrolan teman itu adalah ia sendiri. Atau seperti perkataan penyair:

أعانق غصن البان من لين قدها ۞ وأجنى جنى الورد من وجناتها

"Aku memeluk ranting pohon ban karena kelenturan pinggangnya, dan memetik bunga mawar dari pipinya."

Di sini, penyair mengabstraksikan dari pinggang sang kekasih sebuah "ranting pohon ban yang lentur", dan dari pipinya sebuah "bunga mawar". Alih-alih menggunakan *tasybih* eksplisit dengan mengatakan, "pinggang kekasih laksana ranting pohon ban yang lentur" dan "pipinya laksana mawar", ia mengungkapkannya dengan gaya bahasa abstraksi (*tajrid*), yang dianggap al-Sakkaki sebagai salah satu bentuk *tasybih*.

Akhirnya, al-Sakkaki menutup pembahasannya tentang *tasybih* dengan menyebutkan bahwa terkadang sesuatu diserupakan dengan lawannya sebagai bentuk sarkasme (*tahakkum*), seperti menyerupakan seorang pengecut dengan singa, atau orang kikir dengan Hatim (tokoh dermawan), misalnya.

Setelah itu, al-Sakkaki beralih ke pembahasan Majaz. Hal ini pertama-tama membawanya untuk mendefinisikan Haqiqah sebagai: "Kata yang digunakan sesuai makna yang ditetapkan untuknya tanpa ada takwil dalam penetapannya." Ia memberi batasan dengan frasa "tanpa ada takwil dalam penetapannya" agar *isti'arah* tidak termasuk di dalamnya.

Dari sana, ia menyimpulkan definisi Majaz sebagai: "Kata yang digunakan pada makna selain yang ditetapkan untuknya secara hakiki, sebagai sebuah penggunaan pada makna lain relatif terhadap genus makna hakikinya, disertai dengan indikator (*qarinah*) yang mencegah pemaknaan aslinya dalam genus tersebut."

- Dengan batasan "secara hakiki" (*bi at-tahqiq*), ia memastikan *isti'arah* tidak dikecualikan.
- Dengan batasan "relatif terhadap genus makna hakikinya", ia membedakannya dari penggunaan kata dalam makna linguistik, syar'i, atau 'urf (kebiasaan) yang berbeda.
- Dengan batasan "disertai indikator yang mencegah pemaknaan aslinya", ia membedakannya dari *kinayah*.

Ia juga membedakan antara *majaz* dan *musytarak lafzhi* (homonim). Pada *majaz*, makna asli masih diperhatikan. Adapun pada *musytarak*, kata tersebut dapat menunjuk kedua makna sekaligus, dan maknanya ditentukan oleh konteks, yang merupakan penunjukan konvensional (*dalalah wadh'iyyah*).

Dari definisi *majaz*, ia beralih ke pembagiannya. Ia membaginya menjadi dua jenis utama: Majaz Lughawi pada kata tunggal (*mufrad*), dan Majaz 'Aqli pada kalimat (*jumlah*). Kemudian, ia merinci kedua jenis ini ke dalam pembagian lain, di antaranya:

- Yang memberikan faedah makna tanpa mengandung unsur hiperbola dalam perumpamaan, yaitu Majaz Mursal.
- Yang memberikan faedah makna dan mengandung unsur hiperbola dalam perumpamaan, yaitu Isti'arah. Yaitu ketika engkau menyebutkan salah satu dari dua sisi *tasybih* dan yang engkau maksud adalah sisi yang lain, dengan mengklaim bahwa *musyabbah* telah masuk ke dalam genus *musyabbah bih*, dan menunjukkan hal itu dengan menetapkan bagi *musyabbah* sesuatu yang khusus dimiliki oleh *musyabbah bih*.

Setelah itu, al-Sakkaki mulai membagi *isti'arah* menjadi Tashrihiyyah (yang di dalamnya lafaz *musyabbah bih* disebutkan secara eksplisit) dan Makniyyah (yang di dalamnya lafaz *musyabbah* disebutkan). Kemudian, ia membaginya lagi menjadi Ashliyyah atau Taba'iyyah, dan menjadi Murasyyahah atau Mujarradah.

Setelah membahas secara rinci setiap jenis *isti'arah*, ia kembali untuk melengkapi jenis-jenis *majaz* lainnya. Ia membahas *majaz hadzf* (kiasan dengan penghilangan), seperti dalam firman-Nya: وَجَآءَ رَبُّكَ (dan Tuhanmu datang) [Al-Fajr: 22], yang bermakna "dan (datang) perintah Tuhanmu." Juga *majaz ziyadah* (kiasan dengan penambahan), seperti dalam firman-Nya: لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ (tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya) [Asy-Syura: 11], di mana huruf *kaf* ditambahkan dalam ayat tersebut. Dan *majaz 'aqli*, yaitu penyandaran verba atau yang semakna dengannya kepada selain subjek yang seharusnya karena adanya suatu relasi, disertai indikator yang mencegah pemaknaan penyandaran secara hakiki. Contohnya adalah perkataan al-Mutanabbi saat menggambarkan kondisi Raja Romawi setelah dikalahkan oleh Saifuddaulah:

ويمشى به العكاز في الدير تائبا ۞ وقد كان يأبى مشى أشقر أجـرد

Dan tongkat membuatnya berjalan di biara dalam keadaan bertaubat, padahal dahulu ia enggan berjalan (menunggangi) kuda yang gagah dan mulus.

Di sini, verba "berjalan" (*yamsyi*) disandarkan kepada "tongkat" (*al-'ukkaz*), yaitu kepada selain subjeknya yang sesungguhnya. Karena tongkat tidak berjalan, yang

berjalan adalah pemilik tongkat. Akan tetapi, karena tongkat menjadi sebab terjadinya aktivitas berjalan, maka penyandaran verba kepadanya dibenarkan.

Akhirnya, al-Sakkaki beralih ke Kinayah. Ia mendefinisikannya sebagai: "Meninggalkan penyebutan sesuatu secara eksplisit dan beralih menyebutkan konsekuensinya (*ma yalzamuhu*), agar (pikiran) beralih dari yang disebut kepada yang ditinggalkan (yang dimaksud)." Ia mencatat bahwa makna yang dimaksud (*al-matruk*) bisa jadi dekat dan jelas, atau bisa juga jauh dan tersembunyi. Oleh karena itu, ia mengatakan bahwa *kinayah* memiliki tingkatan, mulai dari *ta'ridh* (sindiran), *talwih* (isyarat jauh), *ramz* (simbol), *iha'* (sugesti), hingga *isyarah* (penunjukan).

Kemudian, ia memaparkan perbedaan antara *kinayah* dan *majaz* dari dua sisi:

1. Pertama, *kinayah* tidak menafikan kemungkinan pemaknaan hakiki dari lafaznya. Ketika al-Khansa' meratapi saudaranya, Shakhr, dengan mengatakan bahwa ia "banyak abunya" (*katsir ar-ramad*) sebagai kiasan untuk kedermawanannya, kiasan ini tidak mencegah pemaknaan hakiki bahwa Shakhr memang memiliki banyak abu secara nyata tanpa perlu ditakwil. Adapun *majaz*, ia mencegah pemaknaan hakiki. Tidak boleh yang dimaksud dari ucapanmu "aku berbicara dengan singa" adalah singa yang sesungguhnya.
2. Kedua, *kinayah* dibangun di atas peralihan dari konsekuensi (*al-lazim*) ke yang memiliki konsekuensi (*al-malzum*), sedangkan *majaz* dibangun di atas peralihan dari yang memiliki konsekuensi (*al-malzum*) ke konsekuensi (*al-lazim*).

Al-Sakkaki membagi *kinayah* berdasarkan makna yang ditujunya menjadi tiga jenis: kinayah untuk sifat, kinayah untuk yang disifati (*maushuf*), dan kinayah untuk penisbatan (*nisbah*).

Itulah ringkasan dari apa yang dikemukakan al-Sakkaki dalam kitabnya "*Miftah al-'Ulum*" mengenai pembahasan Ilmu Bayan. Di dalamnya, ia memperbanyak klasifikasi dan percabangan, serta membawanya keluar dari atmosfer Balaghah yang jernih dan luwes menuju ranah Logika yang rumit dan kaku.

Dalam penelusuran kita terhadap kelahiran dan perkembangan Ilmu Bayan, setelah al-Sakkaki kita akan bertemu dengan sekelompok ulama Balaghah yang menyimpang dari metode al-Sakkaki dalam kajian mereka, atau justru mengikutinya dengan meringkas upaya-upayanya.

❁ Ibn Malik

Di antara para ulama tersebut adalah Badruddin ibn Malik (w. 686 H), penulis kitab "al-Mishbah fi 'Ulum al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'". Kitabnya ini pada hakikatnya adalah ringkasan dari kitab "*Miftah al-'Ulum*" karya al-Sakkaki, namun dengan membersihkannya dari kerumitan-kerumitan logika, teologi, dan filsafat. Barangkali, satu-satunya perubahan signifikan yang ia lakukan adalah memindahkan pembahasan *balaghah* dan *fashahah* dari bagian akhir Ilmu Bayan ke bagian pembuka ringkasannya.

Ia mengikuti pandangan al-Sakkaki dalam memandang Ilmu Ma'ani dan Ilmu Bayan sebagai rujukan utama Balaghah, dan *fashahah* sebagai rujukan bagi *muhassinat*

badi'iyyah. Meskipun ia mengakui bahwa *muhassinat* ini merupakan turutan dari Ilmu Ma'ani dan Bayan, ia menjadikannya sebagai sebuah disiplin ilmu mandiri yang ia namakan "Ilmu Badi'". Dengan demikian, ia merintis jalan bagi Balaghah Arab untuk mencakup tiga disiplin ilmu.

Al-Tanukhi

Di antara mereka juga adalah al-Tanukhi, Muhammad ibn Muhammad ibn 'Amr (w. 692 H), penulis kitab "al-Aqsha al-Qarib fi 'Ilm al-Bayan". Al-Tanukhi termasuk ulama yang menyimpang dari metode al-Sakkaki, al-Zamakhshari, dan 'Abd al-Qahir al-Jurjani dalam membagi Balaghah menjadi beberapa ilmu, di mana masing-masing memiliki pembahasannya sendiri yang membedakannya dari yang lain. Dalam kitabnya, al-Tanukhi menempuh jalur seperti Ibn al-Atsir, yaitu dengan menggunakan istilah "al-Bayan" sebagai nama untuk seluruh pembahasan Balaghah tanpa memisah-misahkannya.

Adapun dari segi pembahasan Ilmu Bayan yang ia sajikan dalam kitabnya, itu tidak lebih dari *isti'arah* dan *tasybih*. Pembahasannya tentang *isti'arah* sangat ringkas, dan ia hanya berhenti pada apa yang dinamakan al-Sakkaki sebagai *isti'arah tashrihiyyah*, yaitu yang di dalamnya lafaz *musyabbah bih* disebutkan secara eksplisit tanpa menyebut *musyabbah*. Adapun *isti'arah makniyyah*, yang merupakan pasangan dari *tashrihiyyah*, tidak ia singgung dalam kitabnya. Ia justru memperpanjang uraian contoh-contoh *tasybih* dan menjelaskan jenis-jenisnya. Dengan demikian, *tasybih* mendapatkan perhatian yang lebih besar darinya daripada *isti'arah*.

Ibn al-Atsir

Di antara para ulama tersebut juga adalah Diya'uddin ibn al-Atsir (w. 637 H), penulis kitab "al-Mathal as-Sa'ir fi Adab al-Katib wa asy-Sya'ir".

Ia termasuk ulama yang menyimpang dari metode al-Sakkaki dalam studi Balaghah. Baginya, istilah "Ilmu al-Bayan" diperluas cakupannya hingga mencakup juga pembahasan-pembahasan Ilmu Ma'ani dan Badi'.

Ibn al-Atsir membangun kitabnya di atas sebuah mukadimah dan dua makalah:

- Mukadimah: Membahas dasar-dasar Ilmu Bayan.
- Makalah Pertama: Tentang Seni Keterampilan Verbal (*ash-SHina'ah al-Lafzhiyyah*).
- Makalah Kedua: Tentang Seni Keterampilan Makna (*ash-SHina'ah al-Ma'nawiyyah*).

Yang menjadi perhatian kita di sini dari kitabnya adalah upayanya untuk mengenali kontribusi ilmiah yang ia berikan dalam pengembangan pembahasan Ilmu Bayan. Pembahasan-pembahasan ini ia olah dalam kitabnya dan dianggapnya sebagai bagian dari *ash-SHina'ah al-Ma'nawiyyah*, yaitu: Isti'arah, Majaz, Tasybih, Kinayah, dan Ta'ridh.

Patut dicatat bahwa pembahasannya mengenai topik-topik ini kurang terorganisasi dan tersistematisasi. Pembahasan ragam seni *bayani* ini datang secara tumpang-tindih sesuai dengan tuntutan alur penelitiannya. Meskipun demikian, pengkaji pembahasan Ilmu Bayan dalam kitab *al-Mathal as-Sa'ir* akan mendapatkan

gambaran yang komprehensif dan jelas mengenai topik-topik *bayani* ini, sekaligus gambaran mengenai metodologi penelitian Ibn al-Atsir—sebuah metodologi yang memadukan antara pengetahuannya yang mendalam tentang dasar-dasar *al-bayan al-'arabi* dengan kritik dan analisis.

Jika kita beralih sekarang untuk memaparkan pembahasannya mengenai topik-topik Ilmu Bayan, kita akan melihatnya memulai—pertama-tama—dengan isti'arah, yang ia dahului dengan pembahasan tentang *majaz*. Baginya, *isti'arah* termasuk dalam kategori *fashahah* dan *balaghah* umum yang merujuk pada makna. Ia adalah salah satu bentuk *majaz*, yang terbagi menjadi dua: perluasan tuturan (*tawassu' fi al-kalam*) dan simile (*tasybih*). Begitu menyebut *tasybih*, ia langsung melakukan ekskursus untuk membahasnya. Ia membaginya secara awal menjadi *tasybih tamm* (lengkap) dan *tasybih mahdzuf* (dihilangkan), dengan mendefinisikan dan menjelaskan keduanya melalui contoh.

Belum selesai dari itu, ia mulai membagi *tasybih* dengan klasifikasi lain berdasarkan penyebutan atau penghilangan perangkat *tasybih*, menjadi *tasybih muzhhar* (eksplisit) dan *tasybih mudhmar* (implisit). Di sinilah, alur penelitian memaksanya untuk membedakan antara *tasybih mudhmar* dan *isti'arah*. Pada *tasybih mudhmar*, memunculkan perangkat *tasybih* di dalamnya adalah hal yang baik (*yahsun*). Adapun pada *isti'arah*, memunculkan perangkat *tasybih* di dalamnya tidaklah baik. Artinya, *isti'arah* hanya bisa terjadi jika penyebutan *musta'ar lah* (objek yang dipinjami makna) disembunyikan.

Maka, *tasybih mudhmar* seperti "Zaid (adalah) singa", jika perangkatnya (*adat*) dimunculkan dan dikatakan, "Zaid seperti singa", maka kemunculan perangkat itu baik (*hasan*), tidak merusak tuturan, dan tidak menghilangkan nilai kefasihan (*fashahah*) atau keindahan retorisnya (*balaghah*).

Hal ini berbeda dengan *isti'arah*, karena tidak baik (*la yahsun*) jika perangkat *tasybih* dimunculkan di dalamnya. Kapan pun ia dimunculkan, ia akan menghilangkan sifat kefasihan dan keindahan retoris yang tadinya melekat pada tuturan tersebut. Contohnya perkataan penyair:

فأمطرت لؤلؤا من نرجس وسقت ۞ وردا، وعضت على العناب بالبـــــرد

Ia menghujankan mutiara dari bunga narsis, menyirami mawar, dan menggigit buah 'unnab dengan butiran es. [1]

Ungkapan ini memiliki keindahan dan pesona yang tidak tersembunyi, dan ia termasuk dalam bab *isti'arah*. Namun, jika kita memunculkan *musta'ar lah* (objek yang dipinjami makna) dan perangkatnya, kita akan sampai pada tuturan yang hambar (*kalam ghatsts*). Kita akan mengatakan: "Ia menghujankan air mata seperti mutiara, dari mata seperti bunga narsis, dan menyirami pipi seperti mawar, serta menggigit jari-jemari yang diwarnai seperti buah *'unnab* dengan gigi seperti butiran es."

Dari sana, ia beralih untuk menyebutkan sebab penamaan *isti'arah*, menjelaskan hakikatnya, dan keunggulannya atas *tasybih mudhmar*.

1 *Al-'Unnab*: Sejenis buah berwarna merah. *Al-Barad*: Butiran es yang turun dari awan menyerupai kerikil. Biasanya digunakan untuk menyerupakan gigi karena putihnya yang sangat jernih.

Kemudian, ia kembali ke pembahasan *tasybih* untuk menyempurnakan uraiannya. Ia membagi *tasybih mudhmar* menjadi lima jenis berdasarkan estimasi perangkat *tasybih* yang digunakan. Setelah selesai dari itu, kita melihatnya menyinggung pembedaan yang dibuat oleh para ulama Ilmu Bayan antara *tasybih* dan *tamtsil*, padahal menurutnya keduanya adalah satu hal yang sama dan tidak ada perbedaan dalam makna dasarnya (*ashl al-wadh*'). Sebab, orang bisa mengatakan *syabbahtu hadza bi hadza* (aku menyerupakan ini dengan itu), sebagaimana bisa mengatakan *matstsaltuhu bih* (aku mengumpamakannya dengan itu).

Setelah itu, ia beralih untuk menjelaskan faedah *tasybih* dalam tuturan, dengan menegaskan bahwa di antara keindahannya adalah ketika ia datang dalam bentuk *mashdar* (kata dasar infinitif), seperti ucapan kita: *aqdama iqdam al-asad* (maju laksana majunya singa), dan *fadha faydha al-bahr* (meluap laksana luapan lautan). Dan seperti perkataan Abu Nuwas dalam menggambarkan khamar:

وإذا ما مزجوها ❁ وثبت وثب الجراد

وإذا ما شربوها ❁ أخذت أخذ الرقاد

Dan jika mereka mencampurnya, ia melompat laksana lompatan belalang.
Dan jika mereka meminumnya, ia menjerat laksana jeratan tidur lelap.

Maksudnya, ia melompat *seperti* lompatan belalang, dan menjerat para peminumnya *seperti* jeratan tidur lelap.

Dari penjelasan faedah *tasybih*, ia melakukan ekskursus dengan mengatakan bahwa perumpamaan antara dua hal tidak akan keluar dari empat jenis:

1. Menyerupakan makna dengan makna (*ma'na bi ma'na*), seperti ucapan kita: "Zaid seperti singa."
2. Menyerupakan citraan dengan citraan (*shurah bi shurah*), seperti firman Allah SWT:

   وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ

   "*Dan di sisi mereka ada (bidadari-bidadari) yang pandangannya terbatas dan matanya indah, seakan-akan mereka adalah telur yang tersimpan dengan baik.*" [As-Saffat: 48-49].
3. Menyerupakan makna dengan citraan (*ma'na bi shurah*), seperti firman Allah SWT:

   وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ

   "*Dan orang-orang yang kafir, amal-amal mereka laksana fatamorgana di tanah yang datar...*" [An-Nur: 39][1].
4. Menyerupakan citraan dengan makna (*shurah bi ma'na*), seperti perkataan Abu Tammam:

وفتكت بالمال الجزيل وبالعدا ❁ فتك الصبابة بالمحب المغـرم

Dan engkau hancurkan harta yang melimpah dan musuh-musuh, laksana hancurnya gairah cinta pada seorang pecinta yang dimabuk asmara.

1 *Al-Qa'* atau *al-Qi'ah*: Tanah datar yang tidak ditumbuhi tanaman.

Di sini, ia menyerupakan tindakannya menghancurkan harta dan musuh—yang merupakan sebuah citraan yang terlihat—dengan hancurnya gairah cinta, yang merupakan sebuah kehancuran maknawi.

Menurutnya, yang paling *baligh* (efektif dan indah) dari keempat jenis ini adalah menyerupakan makna dengan citraan, karena ia menggambarkan makna-makna yang abstrak atau imajinatif dengan citraan-citraan yang dapat disaksikan. Dan yang paling halus (*althaf*) dari keempat jenis ini adalah menyerupakan citraan dengan makna, karena di dalamnya terjadi transfer dari citraan ke sesuatu yang bukan citraan.

Klasifikasi *tasybih* di atas adalah klasifikasi dari sisi makna. Oleh karena itu, kita melihatnya membaginya sekali lagi dari sisi lafaz menjadi empat jenis juga, yaitu: menyerupakan tunggal dengan tunggal (*mufrad bi mufrad*), menyerupakan komposit dengan komposit (*murakkab bi murakkab*), menyerupakan tunggal dengan komposit (*mufrad bi murakkab*), dan menyerupakan komposit dengan tunggal (*murakkab bi mufrad*), seraya menjelaskan semuanya dengan contoh.

Yang ia maksud dengan *murakkab* (komposit) adalah menyerupakan dua hal atau lebih dengan dua hal atau lebih. Seperti perkataan seorang penyair tentang khamar:

وكأن حـــامل كأسها ۞ إذ قام يجلوها على الندماء

شمس الضحى رقصت فنقط وجهها ۞ بدر الدجى بكـــواكب الجـــــوزاء

Seakan-akan pembawa cawannya, saat ia berdiri menyajikannya kepada para sahabat minum, adalah matahari duha yang menari, lalu wajahnya dititiki oleh bulan purnama dengan bintang-bintang Gemini.

Di sini, penyair menyerupakan tiga hal dengan tiga hal: ia menyerupakan pembawa cawan dengan bulan purnama, menyerupakan khamar dengan matahari, dan menyerupakan gelembung-gelembung di atasnya dengan bintang-bintang.

Setelah itu, Ibn al-Atsir beralih ke pembahasan Kinayah dan Ta'ridh di bagian lain kitabnya. Di awal pembahasannya, ia menyebutkan bahwa para ulama Ilmu Bayan seperti al-Ghanimi, Abu Hilal al-'Askari, dan Ibn Sinan al-Khafaji telah mencampuradukkan (*khalathu*) antara *kinayah* dan *ta'ridh*, tidak membedakan keduanya, dan tidak mendefinisikan masing-masing dengan definisi yang membedakannya dari yang lain.

Sebelum ia sendiri memberikan definisi untuk keduanya, ia mengutip definisi *kinayah* menurut para ulama Ushul Fikih, yaitu: "lafaz yang memiliki kemungkinan makna (*al-lafzh al-muhtamal*)", maksudnya lafaz yang dapat menunjuk pada suatu makna dan juga makna sebaliknya.

Ibn al-Atsir mengomentari definisi ini sebagai definisi yang keliru (*fasid*). Sebab, tidak setiap lafaz yang menunjukkan suatu makna dan makna sebaliknya adalah *kinayah*. Sebuah lafaz bisa saja memiliki makna ganda, namun ia bukan *kinayah*.

Sebagai pengantar untuk menetapkan konsep *kinayah* menurutnya, Ibn al-Atsir berkata: Sesungguhnya *kinayah*, ketika digunakan, ditarik oleh dua sisi, yaitu hakikat dan majaz, dan boleh ditafsirkan dari kedua sisi tersebut. Adapun *tasybih* dan jenis-

jenis *majaz* lainnya tidaklah demikian, karena ia hanya boleh ditafsirkan dari sisi *majaz* saja. Jika ditafsirkan dari sisi hakikat, maknanya akan menjadi mustahil (*istahala al-ma'na*).

Tidakkah engkau lihat bahwa jika kita berkata: "Zaid (adalah) singa", ucapan ini hanya sah dari sisi *majaz* saja. Maksudnya, kita menyerupakan Zaid dengan singa dalam hal keberaniannya. Jika kita menafsirkannya dari sisi hakikat, maknanya menjadi mustahil, karena Zaid bukanlah hewan berkaki empat, berekor, berbulu, bertaring, dan bercakar itu. Jika demikian keadaannya, maka definisi *kinayah* yang komprehensif adalah:

> **"Setiap lafaz yang menunjukkan suatu makna yang boleh ditafsirkan dari sisi hakikat dan sisi majaz karena adanya suatu sifat pemersatu (*washf jami'*) antara hakikat dan majaz tersebut."** [1]

Contohnya adalah firman Allah SWT: "*Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina dan aku mempunyai seekor saja.*" [Sad: 23]. Kata *na'jah* (kambing betina) di sini merupakan kiasan untuk wanita. Sifat pemersatu (*al-washf al-jami'*) di antara keduanya adalah kefemininan (*at-ta'nits*). Maka, makna di sini boleh ditafsirkan dari sisi hakikat (kambing betina), sebagaimana juga boleh ditafsirkan dari sisi majaz (wanita).

Kemudian, Ibn al-Atsir memaparkan etimologi dari lafaz "al-Kinayah". Ia menegaskan bahwa kata ini bisa jadi berasal dari lafaz "al-kunyah" (julukan/nama keluarga) atau dari kata "as-satr" (menutupi), karena dalam bahasa Arab dikatakan: *kanaytu asy-syai'a* jika aku menutupinya.

Ia juga menegaskan bahwa *kinayah* bukanlah jenis *majaz* yang mandiri, melainkan merupakan bagian dari *isti'arah*. Alasannya, *isti'arah* hanya bisa terjadi jika *musta'ar lah* (objek yang dipinjami makna) disembunyikan, dan demikian pula *kinayah*, ia hanya bisa terjadi jika *makni 'anhu* (hal yang dikiaskan) disembunyikan.

Relasi *kinayah* terhadap *isti'arah* adalah relasi khusus terhadap umum (*nisbah khashsh ila 'amm*). Maka, dapat dikatakan: setiap *kinayah* adalah *isti'arah*, tetapi tidak setiap *isti'arah* adalah *kinayah*. Ini satu perbedaan di antara keduanya. Perbedaan lainnya adalah bahwa lafaz *isti'arah* bersifat eksplisit (*sharih*)—yaitu apa yang ditunjukkan oleh makna lahiriah lafaznya—sedangkan *kinayah* adalah kebalikan dari eksplisit, karena ia merupakan pengalihan dari makna lahiriah lafaz. Maka, inilah tiga perbedaan antara *isti'arah* dan *kinayah* yang disebutkan oleh Ibn al-Atsir: pertama, hubungan khusus dan umum; kedua, soal keeksplisitan (*sharih*); dan ketiga, soal penafsiran dari sisi hakikat dan majaz.

Sebagaimana ia membedakan antara *kinayah* dan *isti'arah*, ia juga membedakan antara *kinayah* dan Ta'ridh (sindiran), yang ia definisikan dengan perkataannya:

> "Ia adalah lafaz yang menunjukkan sesuatu melalui pemahaman implisit (*'an thariq al-mafhum*), bukan melalui makna hakiki (*wadh' haqiqi*) ataupun makna kiasan (*majazi*)."

1 Kitab al-Mitsl al-Sa'ir, hlm. 247.

Maka, jika seseorang berkata kepada orang yang ia harapkan bantuan dan kebaikannya tanpa harus meminta secara langsung: "Demi Allah, aku sungguh membutuhkan, tidak ada apa pun di tanganku, aku tidak berpakaian, dan udara dingin telah menyakitiku," maka ucapan ini dan yang semisalnya adalah sindiran untuk meminta (*ta'ridh bi ath-thalab*). Ucapan ini tidaklah diletakkan sebagai padanan untuk "permintaan", baik secara hakiki maupun kiasan, melainkan maknanya ditunjukkan melalui pemahaman implisit. Menurutnya, *ta'ridh* dinamakan demikian karena maknanya dipahami dari *'ardh*-nya, yaitu dari sisinya; dan *'ardh* dari segala sesuatu adalah sisinya.

Sebagaimana ia membedakan antara *kinayah* dan *ta'ridh* dari segi kesamaran dan kejelasan penunjukan maknanya, ia juga membedakan keduanya dari segi lafaz. *Kinayah* mencakup kata tunggal (*mufrad*) dan kalimat (*murakkab*), bisa datang dalam bentuk ini atau itu. Adapun *ta'ridh* hanya khusus untuk kalimat (*al-lafzh al-murakkab*) dan tidak pernah datang dalam bentuk kata tunggal (*mufrad*).

Dalilnya adalah bahwa makna dalam *ta'ridh* tidak dipahami dari sisi hakikat maupun majaz, melainkan dipahami dari sisi isyarat jauh (*at-talwih*) dan penunjukan (*al-isyarah*). Hal ini tidak dapat diemban oleh kata tunggal, tetapi membutuhkan kalimat untuk menunjukkannya.

Menurut Ibn al-Atsir, *kinayah* terbagi menjadi dua jenis: yang baik (*yahsun*) penggunaannya, dan yang tidak baik (*la yahsun*) penggunaannya, yang merupakan aib yang parah dalam tuturan. Di sini, ia menyinggung klasifikasi yang dibuat oleh sebagian ahli Balaghah, dengan berkata:

> "Sebagian kalangan berpendapat bahwa *kinayah* terbagi menjadi tiga jenis: *tamtsilan* (perumpamaan), *irdafan* (pengiringan), dan *mujawaratan* (penyandingan)." [1]

Kemudian, ia menjelaskan apa yang mereka maksud dari setiap jenis, lalu mengomentarinya sebagai klasifikasi yang tidak benar. Namun, komentarnya sendiri tampak mengandung kebingungan dan kontradiksi.

Akhirnya, Ibn al-Atsir menutup pembahasannya tentang *kinayah* dan *ta'ridh* dengan memberikan contoh-contoh dari keduanya dalam bentuk prosa dan puisi untuk memperjelas apa yang telah ia sebutkan.

Itulah paparan ringkas dari salah satu aspek kitab *al-Mathal as-Sa'ir* karya Ibn al-Atsir, yaitu aspek di mana ia membahas topik-topik Ilmu Bayan: *majaz*, *isti'arah*, *tasybih*, dan *kinayah*. Tujuan kami di balik paparan ringkas ini adalah untuk menjelaskan dua hal: (1) Sejauh mana kontribusi Ibn al-Atsir dalam mengembangkan pembahasan-pembahasan *bayani* ini melalui materi retoris yang ia sajikan, dan (2) metode yang ia tempuh dalam mengolah dan menyajikan materi ini. Metodenya ini tidak diragukan lagi berbeda dengan metode al-Sakkaki yang bertujuan untuk mengodifikasi kaidah-kaidah Balaghah dan menuangkannya ke dalam cetakan-cetakan logika yang kaku. Mungkin keduanya bertemu dalam hal banyaknya klasifikasi dan percabangan, namun sungguh jauh berbeda antara klasifikasi dan percabangan yang didominasi oleh logika dengan yang disinari oleh seni dan disenangi oleh jiwa.

1 *Kitab al-Mathal as-Sa'ir*, hlm. 251.

❁ Yahya ibn Hamzah

Di antara para ulama Balaghah juga adalah Yahya ibn Hamzah al-'Alawi al-Yamani (w. 749 H), penulis berbagai karya dalam bidang Nahwu, Fikih, Ushuluddin, dan Balaghah. Di antara karyanya dalam Balaghah adalah kitab "ath-Thiraz al-Mutadhammin li Asrar al-Balaghah wa 'Ulum Haqa'iq al-I'jaz", yang terdiri dari tiga jilid.

Dalam kitabnya ini, ia terpengaruh oleh lima kitab, yaitu: *al-Miftah* karya al-Sakkaki, *al-Mathal as-Sa'ir* karya Ibn al-Atsir, kitab *at-Tibyan fi 'Ilm al-Bayan* karya Ibn al-Zamlakani, kitab *Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz* karya al-Fakhr al-Razi, dan kitab *al-Mishbah fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'* karya Badruddin ibn Malik.

Dalam kitabnya tidak tampak sebuah metode yang khas darinya. Karyanya terbagi antara metode al-Sakkaki, metode al-Razi, dan metode Ibn al-Atsir, beserta pembahasan dan kaidah-kaidah Balaghah yang telah mereka rumuskan. Ia membangun kitabnya di atas mukadimah-mukadimah, tujuan-tujuan, dan pelengkap-pelengkap, dan menamakan setiap aspek ini sebagai sebuah *fann* (seni/disiplin).

Pada *fann* kedua dari kitabnya, ia membahas topik-topik Ilmu Bayan, dimulai dengan *majaz* dan memasukkan di dalamnya *isti'arah*, *tamtsil*, dan *kinayah*. Dalam tindakannya memasukkan *kinayah* ke dalam *majaz*, ia berbeda pendapat dengan Ibn al-Atsir yang menegaskan bahwa *kinayah* bukanlah jenis *majaz* yang mandiri, melainkan bagian dari *isti'arah*.

Kemudian, ia beralih ke pembahasan *isti'arah* dan merincinya, dengan menyebutkan definisi dari al-Rummani, al-Razi, dan Ibn al-Atsir. Ia memasukkan ke dalamnya *tasybih baligh* atau *tasybih mudhmar al-adat* sebagaimana dinamakan oleh Ibn al-Atsir. Ia menyajikan banyak bukti pendukung (*syawahid*) untuk *isti'arah* dari Al-Qur'an al-Karim, hadis-hadis Rasul, serta tuturan bangsa Arab dalam bentuk prosa dan puisi. Akhirnya, ia membahas pembagian *isti'arah*, dengan merujuk pada pemaparan al-Razi dan Badruddin ibn Malik.

Dari *isti'arah*, ia beralih ke *tasybih* dan membahasnya secara panjang lebar, dengan mengambil manfaat dari semua yang telah disebutkan oleh al-Razi, Badruddin ibn Malik, dan Ibn al-Atsir.

Akhirnya, ia membahas tentang *kinayah*. Ia mengutip definisi dari 'Abd al-Qahir al-Jurjani, yaitu:

> "Yang dimaksud dengan *kinayah* adalah ketika seorang penutur ingin menetapkan suatu makna, namun ia tidak menyebutkannya dengan lafaz yang telah ditetapkan untuknya dalam bahasa. Sebaliknya, ia mendatangkan suatu makna lain yang menjadi pengikut dan penyertainya dalam realitas (*taliyah wa ridfahu fi al-wujud*), lalu ia mengisyaratkan kepadanya dan menjadikannya sebagai bukti atasnya."

Contohnya adalah ucapan mereka, "dia panjang sarung pedangnya" (*huwa thawil an-nijad*), yang mereka maksud adalah "dia tinggi posturnya". Dan tentang seorang wanita, "dia tidur hingga waktu dhuha" (*na'um adh-dhuha*), yang dimaksud adalah ia seorang

wanita kaya raya yang dilayani dan memiliki orang yang mencukupi urusannya. Sebagaimana engkau lihat, dalam semua ini mereka menginginkan suatu makna, lalu mereka tidak menyebutkannya dengan lafaznya yang khusus. Akan tetapi, mereka sampai kepadanya dengan menyebutkan makna lain yang lazim menyertainya dalam realitas, dan yang pasti ada jika makna yang dimaksud ada. Tidakkah engkau lihat bahwa jika postur tubuh tinggi, maka sarung pedang pun akan panjang? Dan jika seorang wanita kaya raya dan memiliki pelayan yang mencukupi urusannya, maka akan menyertainya [1] kebiasaan untuk tidur hingga waktu dhuha? [2]

Demikian pula, ia menyajikan rincian-rincian dari Badruddin ibn Malik, Ibn al-Atsir, dan sebagian ulama Ushul Fikih mengenai *kinayah*. Ia membahas pembagiannya sebagaimana juga membahas *ta'ridh*. Akhirnya, ia menutup pembahasannya dalam Ilmu Bayan dengan uraian tentang *tamtsil*.

❁ Al-Khatib al-Qazwini [3]

Di antara mereka yang kemasyhurannya meluas pada masanya dan sesudahnya dalam bidang Balaghah adalah al-'Allamah Qadi al-Qudat (Hakim Agung) Jalaluddin Muhammad ibn 'Abd ar-Rahman al-Qazwini (w. 739 H). Ia dijuluki al-Khatib karena pernah menjabat sebagai khatib di Masjid Agung Umayyah, Damaskus. Ia adalah seorang ulama yang brilian dan mumpuni dalam banyak disiplin ilmu, di antaranya Ushul Fikih dan Balaghah, dan memiliki karya-karya dalam berbagai bidang. Ia sangat mengagumi penyair al-Arjani dan mengatakan bahwa bangsa non-Arab tidak memiliki tandingannya. Ia meringkas diwan (kumpulan puisi) al-Arjani dan menamakannya "*asy-Syadzr al-Murjani min Syi'r al-Arjani*".

Kitab yang kemasyhurannya menyebar luas dan relevan bagi kita di sini adalah kitabnya "at-Talkhish" (Ringkasan). Kitab ini merupakan ringkasan dari bagian ketiga kitab "*Miftah al-'Ulum*" karya al-Sakkaki, dan popularitasnya menutupi semua kitab ringkasan lain yang dibuat sebelum dan sesudahnya, seperti karya Badruddin ibn Malik dan 'Abd ar-Rahman asy-Syirazi.

Dalam ringkasannya, al-Khatib al-Qazwini tidak hanya bersikap sebagai pengikut setia (*multazim*) kitab "*Miftah al-'Ulum*" sebagaimana yang dilakukan oleh yang lain. Sebaliknya, ia mengolahnya kembali (*tasharrafa fih*): ia meninggalkan apa yang tidak ia anggap baik, mempertahankan apa yang ia setujui, dan menambahkan padanya pandangan-pandangannya sendiri serta pandangan para ulama sebelumnya.

Dalam ringkasannya, ia membuang kerumitan, redundansi (*hasyw*), dan uraian bertele-tele dari al-Sakkaki. Ia juga menjelaskan bagian-bagian yang samar dengan syarah (penjelasan) dan contoh. Ia mengganti sebagian terminologi dan definisi al-Sakkaki yang berbelit-belit dengan terminologi dan definisi lain yang lebih jelas dan presisi. Ia juga mengambil keleluasaan untuk menata ulang pembahasannya

1 *Radafa*: Mengikuti, menyertai.

2 *Dala'il al-I'jaz*, hlm. 4.

3 Biografinya terdapat dalam kitab *an-Nujum az-Zahirah*, Jilid 9, hlm. 318, dan *ad-Durar al-Kaminah fi A'yan al-Mi'ah ats-Tsaminah*, Jilid 4, hlm. 120.

dengan susunan yang lebih dekat sehingga lebih mudah dipahami. Tidak hanya itu, ia menambahkan poin-poin berharga (*fawa'id*) yang ia temukan dalam kitab-kitab para ulama terdahulu, serta tambahan-tambahan baru (*zawa'id*) yang belum pernah ia temukan dalam karya siapa pun, baik secara eksplisit maupun implisit. Semua itu ia tuangkan dalam formulasi dengan ungkapan yang indah dan penunjukan makna yang jelas.

Barangkali, semua inilah yang membuka jalan bagi kemasyhuran ringkasannya, menarik perhatian banyak orang, sehingga masyarakat pada masanya hingga hari ini terus mengkajinya, baik sebagai pelajar, pemberi syarah, perangkum, maupun penyusun nazam (puisi didaktis).

"Talkhish al-Miftah" terdiri dari sebuah mukadimah tentang *fashahah* dan *balaghah*, serta tiga *fann* (disiplin):

- *Fann* Pertama: Dikhususkan untuk pembahasan Ilmu Ma'ani.
- *Fann* Kedua: Untuk pembahasan Ilmu Bayan.
- *Fann* Ketiga: Untuk pembahasan Ilmu Badi'.

Karena kajian kita dalam kitab ini terbatas pada Ilmu Bayan, maka yang penting bagi kita di sini dari kitab "*Talkhish al-Miftah*" karya al-Qazwini adalah untuk mengenal secara ringkas pembahasan-pembahasan Ilmu Bayan yang terkandung di dalamnya, seraya menunda pembahasan rincinya hingga setelah selesai dari mukadimah ini.

Jika kita kembali ke Ilmu Bayan dalam kitab "*Talkhish al-Miftah*", kita akan menemukan al-Qazwini memulai—pertama-tama—dengan mendefinisikan Ilmu Bayan sebagai: "ilmu yang dengannya diketahui cara menyajikan satu makna yang sama melalui berbagai cara yang berbeda dalam kejelasan penunjukannya." Definisi ini membawanya pada pembahasan tentang penunjukan makna lafaz (*dalalat al-lafzh*), yang ia bagi menjadi *dalalah wadh'iyyah* (konvensional) dan *'aqliyyah* (rasional). Kemudian, dari penjelasan kedua jenis *dalalah* ini, ia menyimpulkan bahwa pembahasan Ilmu Bayan ada tiga: Tasybih, Majaz, dan Kinayah.

Ia beralih ke Tasybih, mendefinisikannya, lalu membahas pilar-pilarnya (*arkan*), yaitu: kedua sisinya (*tharafah*), aspek kemiripannya (*wajhuh*), dan perangkatnya (*adatuh*). Ia juga membahas tujuannya (*gharadh*), dan pembagian kedua sisinya menjadi inderawi (*hissi*), rasional (*'aqli*), atau gabungan keduanya. Demikian pula, ia membahas aspek kemiripan dan jenis-jenisnya, serta perangkat-perangkatnya (seperti *kaf*, *ka'anna*, dan *mitsl*) dan yang semakna dengannya. Ia juga membahas tujuan-tujuan *tasybih*, baik yang kembali kepada *musyabbah* maupun *musyabbah bih*.

Setelah itu, ia membagi *tasybih* berdasarkan kedua sisinya menjadi:

- *Tasybih mufrad bi mufrad* (tunggal dengan tunggal), yang bisa jadi keduanya tidak terikat, terikat, atau berbeda.
- *Tasybih murakkab bi murakkab* (komposit dengan komposit).
- *Tasybih mufrad bi murakkab* (tunggal dengan komposit).
- *Tasybih murakkab bi mufrad* (komposit dengan tunggal).

Kemudian, ia membagi *tasybih* berdasarkan jumlah kedua sisinya menjadi empat jenis:

1. Tasybih malfuf: Seperti perkataan penyair:

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى ❁ وكرهـا العنـاب والحشف البـالى

Seakan-akan hati burung, yang basah dan yang kering, di dalam sarangnya, adalah buah 'unnab dan kurma kering yang lapuk.

2. Tasybih mafruq: Seperti perkataan penyair:

النشر مسك، والوجوه دنا ❁ نير، وأطـراف الأكف عنم

Aromanya adalah kesturi, wajah-wajahnya adalah dinar, dan ujung-ujung telapak tangannya adalah pohon 'anam.[1]

3. Tasybih at-taswiyah: Jika sisi pertamanya (*musyabbah*) lebih dari satu. Seperti perkataannya:

صدغ الحبيب وحالى ❁ كلاهما كالليـالى

Jambul kekasih dan keadaanku, keduanya laksana malam hari.

4. Tasybih al-jam': Jika sisi keduanya (*musyabbah bih*) lebih dari satu. Seperti perkataannya:

كأنـما يبسم عنلؤلؤ ❁ منضد، أو برد أو أقاح

Seakan-akan ia tersenyum menampakkan mutiara yang tersusun rapi, atau butiran es, atau bunga kamomil.[2]

Ia juga membaginya berdasarkan aspek kemiripan (*wajh asy-syibh*) menjadi: *tasybih tamtsil*, *tasybih ghayr tamtsil*, *tasybih mujmal*, dan *tasybih mufashshal*. Demikian pula, ia membaginya berdasarkan perangkatnya menjadi: *mu'akkad* (yang perangkatnya dihapus) dan *mursal* (yang perangkatnya disebut). Terakhir, ia membaginya berdasarkan tujuannya menjadi: *maqbul* (diterima), atau *musallam al-hukm fih* (diakui kebenarannya), atau *mardud* (ditolak).

Ia kemudian menutup pembahasannya dengan uraian tentang tasybih baligh, yang dianggapnya sebagai tingkatan tertinggi *tasybih* dalam kekuatan hiperbolanya karena penghapusan aspek kemiripan dan perangkatnya.

Dari pembahasan *tasybih*, ia beralih ke pembahasan "Haqiqah dan Majaz". Di sini, ia memulai dengan mendefinisikan Haqiqah dan Majaz Linguistik. Haqiqah lughawiyyah adalah "kata yang digunakan sesuai dengan makna yang ditetapkan untuknya dalam konvensi tutur kata (*ishthilah at-takhathub*)." Yang ia maksud dengan "penetapan" (*al-wadh'*) adalah penentuan sebuah lafaz untuk menunjukkan suatu makna dengan sendirinya. Dengan ini, *majaz lughawi* dikecualikan, karena ia menunjukkan makna melalui perantara indikator (*qarinah*) yang mencegah pemaknaan hakiki.

Kemudian, ia membagi *majaz* menjadi, pertama, *mufrad* dan *murakkab*. Kedua, menjadi majaz mursal jika relasinya bukan kemiripan, dan menjadi isti'arah jika

1 *An-Nasyr*: Aroma yang wangi, atau aroma mulut dan tubuh seorang wanita setelah tidur. *Al-'Anam*: Sejenis pohon dengan cabang yang lentur, biasa digunakan untuk menyerupakan jari-jemari wanita.

2 *Al-Aqah*: Bentuk jamak dari *uqhuwan*, yaitu sejenis bunga kamomil.

relasinya adalah kemiripan. Dari sini, ia melakukan ekskursus untuk menjelaskan relasi-relasi *majaz mursal*, yaitu: *sababiyyah* (sebab), *musabbabiyyah* (akibat), *juz'iyyah* (bagian), *kulliyyah* (keseluruhan), *i'tibar ma kana* (memandang keadaan masa lalu), *i'tibar ma sayakun* (memandang keadaan masa depan), *mahalliyyah* (tempat), dan *haliyyah* (keadaan).

Dari *majaz mursal*, ia melakukan ekskursus ke isti'arah. Ia menyebutkan bahwa *isti'arah* bisa jadi bersifat *ashliyyah* (pokok) atau terwujud maknanya secara inderawi (*hissan*) atau rasional (*'aqlan*). Contohnya perkataan Zuhair:

لدى أسد شاكى السلاح مقذف ۞ له لبد أظافـــــــــره لم تقلم

Di sisi seekor singa yang bersenjata lengkap dan sigap, yang memiliki surai, dan cakar-cakarnya belum dipotong.

Di sini, *isti'arah* terdapat pada lafaz "singa" yang dipinjam untuk seorang lelaki pemberani, dan ini adalah sesuatu yang terwujud secara inderawi. Dan contohnya firman Allah SWT: "*Tunjukilah kami jalan yang lurus*" [Al-Fatihah: 6]. Ungkapan "jalan yang lurus" dipinjam untuk "agama yang benar", dan ini adalah sesuatu yang terwujud secara rasional.

Ia memaparkan secara rinci tentang indikator (*qarinah*) isti'arah yang mencegah pemaknaan hakiki. Menurutnya, *qarinah* bisa berupa satu hal, lebih dari satu, atau makna-makna yang terpadu, dengan memberikan contoh untuk setiap jenisnya.

Kemudian, ia beralih ke pembagian *isti'arah* berdasarkan kedua sisinya menjadi dua jenis:

1. Karena pertemuan keduanya dalam satu hal itu mungkin, seperti *ahyaynahu* (Kami menghidupkannya) dalam firman-Nya: أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ "*Apakah orang yang sudah mati lalu Kami menghidupkannya...*" [Al-An'am: 122], yang bermakna "orang yang sesat lalu Kami beri petunjuk".
2. Atau pertemuan keduanya itu mustahil, seperti meminjam nama sesuatu yang tiada untuk sesuatu yang ada karena tidak adanya manfaat.
3. Ia menamakan *isti'arah* jenis pertama "wifaqiyyah" dan jenis kedua "'inadiyyah".

Demikian pula, ia membagi *isti'arah* berdasarkan kedua sisi dan sifat pemersatunya (*al-jami'*)—yaitu berdasarkan *musta'ar minhu*, *musta'ar lah*, dan sifat yang menyatukan keduanya—menjadi enam jenis. Rinciannya: Jika kedua sisinya inderawi, maka sifat pemersatunya bisa inderawi, rasional, atau berbeda. Jika kedua sisinya rasional, atau berbeda dan yang inderawi adalah *musta'ar minhu*, atau berbeda dan yang inderawi adalah *musta'ar lah*, maka sifat pemersatunya dalam semua kasus ini adalah rasional. Maka, totalnya ada enam jenis.

Dari klasifikasi ini, ia beralih ke klasifikasi lain, yaitu pembagian *isti'arah* berdasarkan lafaznya menjadi ashliyyah (pokok) dan taba'iyyah (turutan).

- *Isti'arah* disebut ashliyyah jika lafaz tempat ia terjadi adalah *isim jamid* (kata benda non-derivatif), baik itu nama genus yang menunjukkan entitas inderawi seperti lafaz "singa", atau nama genus yang menunjukkan makna abstrak seperti lafaz "pembunuhan" (*qatl*) dalam bentuk *mashdar*.

- *Isti'arah* disebut taba'iyyah jika lafaz tempat ia terjadi adalah verba (*fi'l*), atau derivatnya, atau partikel (*harf*).

Akhirnya, al-Qazwini membagi *isti'arah* menjadi muthlaqah, mujarradah, dan murasyyahah.

- Isti'arah muthlaqah adalah yang tidak disertai penyebutan hal-hal yang berkesesuaian dengan *musta'ar minhu* maupun *musta'ar lah*.
- Isti'arah mujarradah adalah yang disertai penyebutan hal yang berkesesuaian dengan *musta'ar lah*.
- Isti'arah murasyyahah adalah yang disertai penyebutan hal yang berkesesuaian dengan *musta'ar minhu*.

Terkadang, *tajrid* dan *tarshih* dapat menyatu dalam satu *isti'arah*, seperti dalam perkataan Zuhair sebelumnya:

لدى أسد شاكى السلاح مقذف ۞ له لبد أظافـــــــــره لم تقلم

Di sisi seekor singa yang bersenjata lengkap dan sigap, yang memiliki surai, dan cakar-cakarnya belum dipotong.

Maka, *isti'arah* di sini terdapat pada lafaz "singa". Ungkapan "bersenjata lengkap" (*syaki as-silah*) adalah tajrid, karena ia merupakan deskripsi yang sesuai dengan *musta'ar lah* (objek yang dipinjami makna), yaitu sang lelaki pemberani. Adapun sisa baitnya, "yang memiliki surai, dan cakar-cakarnya belum dipotong", adalah tarshih, karena ia merupakan deskripsi yang sesuai dengan *musta'ar minhu* (sumber pinjaman makna), yaitu singa yang sesungguhnya.

Setelah al-Qazwini menyempurnakan pembahasan tentang *isti'arah* sebagaimana di atas, kita melihatnya kembali ke jenis *majaz* yang kedua, yaitu majaz murakkab. Ia mendefinisikannya sebagai: "ungkapan yang digunakan untuk suatu kondisi yang diserupakan dengan makna aslinya melalui perumpamaan (*tasybih tamtsil*) untuk tujuan hiperbola (*mubalaghah*)". Seperti yang dikatakan kepada orang yang ragu-ragu dalam suatu urusan: "Aku melihatmu memajukan satu kaki dan memundurkan yang lain." Perumpamaan (*tamtsil*) ini bersifat *isti'arah*, dalam artian bahwa kondisi orang yang ragu-ragu diserupakan dengan kondisi orang yang benar-benar memajukan satu kaki dan memundurkan yang lain. Jadi, ungkapan "Aku melihatmu memajukan satu kaki dan memundurkan yang lain" ini digunakan secara kiasan (*majazi*), bukan hakiki, karena orang yang ragu-ragu bisa saja menunjukkan keraguannya tanpa benar-benar melakukan gerakan fisik tersebut. Relasi di sini adalah relasi kemiripan (*musyabahah*) antara kondisi orang yang ragu dan kondisi orang yang memajukan dan memundurkan kakinya.

Jenis ini, yang dinamakan oleh al-Qazwini sebagai "tamtsil 'ala sabil al-isti'arah" (perumpamaan melalui jalur metafora), di kemudian hari dikenal dengan nama "isti'arah tamtsiliyyah". Al-Qazwini sendiri telah mendekati istilah ini ketika ia berkata: "Terkadang ia dinamakan *tamtsil* secara mutlak, dan ketika penggunaannya sudah sangat umum, ia dinamakan *mathal* (peribahasa)."

Setelah itu, al-Khatib al-Qazwini menyusun satu pasal khusus untuk isti'arah makniyyah. Ia mengatakan di dalamnya: "Terkadang, *tasybih* disembunyikan dalam benak, sehingga tidak ada satu pun pilarnya yang disebutkan secara eksplisit kecuali *musyabbah*. Keberadaannya ditunjukkan dengan cara menetapkan bagi *musyabbah* suatu hal yang khusus dimiliki oleh *musyabbah bih*. Maka, *tasybih* ini dinamakan isti'arah bi al-kinayah atau makniyyah 'anha, dan proses penetapan hal tersebut bagi *musyabbah* dinamakan isti'arah takhyiliyyah." Ia mencontohkan *isti'arah* ini dengan perkataan seorang penyair dari suku Hudzail:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ❁ ألفيت كل تميمـــة لا تنفع

Dan apabila Kematian telah menancapkan cakar-cakarnya, engkau akan dapati setiap jimat tidak lagi berguna.

Di sini, Kematian (*al-maniyyah*) diserupakan dengan binatang buas (*as-sabu'*) dalam hal mencabut nyawa dengan paksa dan kuasa, tanpa membedakan antara yang bermanfaat dan yang berbahaya. Proses menetapkan cakar-cakar (*al-azhfar*) bagi Kematian, yang merupakan *musyabbah*, adalah bagian dari isti'arah takhyiliyyah.

Akhirnya, al-Qazwini menutup paparannya tentang *isti'arah* dengan tiga pasal yang merangkum pembahasan al-Sakkaki tentang *haqiqah lughawiyyah*, *majaz lughawi*, dan *isti'arah*—baik dari segi definisi, klasifikasi, maupun percabangannya—sambil mendiskusikan beberapa pandangannya. Ia juga menyinggung pandangan al-Sakkaki bahwa keindahan *isti'arah tamtsiliyyah* dan *isti'arah tahqiqiyyah* (yaitu yang maknanya terwujud secara inderawi dan rasional) bergantung pada terjaganya keindahan *tasybih* yang mendasarinya, dalam artian aromanya tidak tercium secara verbal. Dan bahwa keindahan *isti'arah makniyyah* bergantung pada keindahan hal yang dikiaskan (*al-makni 'anhu*).

Demikian pula, ia pada akhirnya menyinggung majaz 'aqli, dengan menjelaskan bahwa ia tidak terjadi pada level lafaz—seperti halnya *isti'arah* dan *majaz mursal*—melainkan pada level predikasi (*al-isnad*), yaitu penyandaran verba atau yang semakna dengannya kepada selain subjek yang seharusnya, disertai indikator yang mencegah pemaknaan hakiki. Ini adalah persoalan yang ditangkap oleh akal, karena itulah ia dinamakan *majaz 'aqli*.

Dari pembahasan *haqiqah* dan *majaz*, al-Khatib al-Qazwini beralih ke pembahasan ketiga dan terakhir dari Ilmu Bayan, yaitu "Kinayah". Ia mendefinisikannya sebagai: "lafaz yang dimaksudkan adalah konsekuensi dari maknanya (*lazim ma'nahu*), disertai dengan kemungkinan untuk memaksudkan makna (hakiki) itu bersamanya." Ia menjelaskan perbedaan antara *kinayah* dan *majaz*, di mana pada *majaz* tidak boleh memaksudkan makna hakiki bersamanya, karena tidak mungkin yang dimaksud dari ucapanmu "(aku berbicara dengan) singa" adalah singa yang sesungguhnya.

Kemudian, ia membagi *kinayah* berdasarkan hal yang dikiaskan (*al-makni 'anhu*) menjadi tiga jenis: karena yang dikiaskan bisa jadi sebuah sifat, sebuah yang disifati (*maushuf*), atau sebuah penisbatan (*nisbah*). Ia tidak lupa menyinggung jenis-jenis *kinayah* lain yang disebutkan oleh al-Sakkaki, seperti *ta'ridh*, *talwih*, *ramz*, *isyarah*, dan *iha'*.

Itulah paparan ringkas mengenai pembahasan Ilmu Bayan sebagaimana termaktub dalam kitab "*Talkhish al-Miftah*" karya al-Khatib al-Qazwini. Ia mengakhiri pembahasannya dengan satu pasal tentang keindahan retoris (*balaghah*) dari *majaz*, *kinayah*, *haqiqah*, dan *isti'arah*. Ia menegaskan bahwa para ahli Balaghah sepakat bahwa majaz dan kinayah lebih *baligh* daripada haqiqah dan tashrih (eksplisit), karena peralihan makna di dalamnya adalah dari yang dilazimi ke yang lazim (*min al-malzum ila al-lazim*), sehingga ia laksana sebuah klaim yang disertai bukti. Dan bahwa isti'arah lebih *baligh* daripada tasybih, karena ia adalah salah satu jenis *majaz*

Meskipun al-Qazwini telah mencurahkan upaya ilmiah yang besar dalam "*at-Talkhish*", tampaknya ia sendiri belum sepenuhnya puas. Kami mengatakan ini karena kami melihatnya kembali menyusun sebuah syarah (penjelasan) untuknya yang ia namakan "al-Idhah", di mana ia merinci sebagian hal yang ia ringkas dalam "*at-Talkhish*". Ia menambahkan padanya poin-poin baru yang ia ilhami dari karya-karya 'Abd al-Qahir al-Jurjani, al-Zamakhshari, dan al-Sakkaki, serta dari buah pemikirannya sendiri yang tidak ia temukan pada orang lain.

Mengenai hal itu, ia berkata dalam mukadimah "*al-Idhah*":

> "Ini adalah sebuah kitab dalam ilmu Balaghah dan cabang-cabangnya, yang saya beri judul *al-Idhah* (Penjelasan). Saya menyusunnya sesuai urutan ringkasan saya yang saya namai *Talkhish al-Miftah*, dan saya uraikan pembahasannya di sini agar menjadi seperti syarah baginya. Saya jelaskan bagian-bagiannya yang sulit dan saya rincikan makna-maknanya yang ringkas. Saya sengaja mengambil apa yang tidak ada dalam ringkasan saya dari yang terkandung dalam *Miftah al-'Ulum*, dan apa yang tidak ada dalam *al-Miftah* dari gagasan Syaikh al-Imam 'Abd al-Qahir al-Jurjani dalam kedua kitabnya, *Dala'il al-I'jaz* dan *Asrar al-Balaghah*, serta dari apa yang mudah saya telaah dari gagasan ulama lain. Lalu, saya ekstrak intisari dari semua itu, saya poles, dan saya susun hingga setiap hal berada pada tempatnya. Dan saya tambahkan padanya apa yang dicapai oleh pemikiran saya dan tidak saya temukan pada orang lain."

Meskipun "*at-Talkhish*" dan "*al-Idhah*" diselingi dengan sanggahan-sanggahan terhadap al-Sakkaki dan banyak diskusi atas pandangannya, al-Qazwini tetap berhutang budi kepadanya atas materi dasar kedua kitab tersebut. Karena ia mengambilnya dari kitab *Miftah al-'Ulum*, dengan tambahan dari karya-karya 'Abd al-Qahir dan al-Zamakhshari, serta dari pandangan-pandangan pribadinya yang tidak ia temukan pada orang lain.

Namun, pada akhirnya, ia tetaplah orang terbaik yang terpengaruh oleh al-Sakkaki dan mengikuti metodenya dalam meringkas kaidah-kaidah Balaghah. Sebuah metode yang, ketika dipegang teguh dan diikuti secara berlebihan di kemudian hari, menyebabkan kekeringan dan stagnasi (*jafaf... wa jumud*) dalam studi Balaghah.

Sebagaimana al-Qazwini menekuni *Miftah* karya al-Sakkaki dengan meringkas dan menjelaskannya, demikian pula banyak tokoh Balaghah di Timur dan Barat menekuni "*at-Talkhish*" karya al-Qazwini dengan mengkaji, menghafal, meringkas, memberi syarah, dan menyusun nazamnya, seolah-olah mereka melihatnya sebagai rujukan terbaik untuk kaidah-kaidah Balaghah.

Di antara yang menyusun nazamnya adalah Jalaluddin as-Suyuti, yang menamakan nazamnya "*al-Juman*" dan menyusun syarah untuknya bernama "'*Uqud al-Juman*"; Khidr ibn Muhammad, yang menamakan nazamnya "*Unbub al-Balaghah*"; dan 'Abd ar-Rahman al-Akhdari, yang menamakan nazamnya "*al-Jauhar al-Maknun fi ats-TSalatsati al-Funun*".

- Di antara yang meringkasnya adalah 'Izzuddin ibn Jama'ah, Abrawiz ar-Rumi, dan Zakariyya al-Anshari.
- Di antara yang memberi syarah adalah Muhammad ibn Muzhaffar al-Khalkhali (w. 745 H) dengan "*Miftah Talkhish al-Miftah*"; Baha'uddin as-Subki (w. 773 H) dengan "'*Arus al-Afrah fi Syarh Talkhish al-Miftah*"; Muhammad ibn Yusuf Nazhir al-Jaisy (w. 778 H) dengan "*Syarh Talkhish al-Miftah*"; Muhammad al-Babarti (w. 786 H) dan Syamsuddin al-Qunawi (w. 788 H), keduanya menamakan syarahnya "*Syarh Talkhish al-Miftah li al-Qazwini*"; dan Sa'duddin at-Taftazani (w. 792 H) yang menyusun dua syarah: *asy-Syarh al-Kabir* dan *asy-Syarh ash-SHaghir*.

Para pemberi syarah ini, sebagaimana dapat dicatat, berasal dari kalangan ulama abad kedelapan Hijriah. Perhatian terhadap syarah *at-Talkhish* karya al-Qazwini terus berlanjut hingga kita menemukan ulama dari abad kedua belas Hijriah yang menyusun syarah untuknya, seperti Ibn Ya'qub al-Maghribi (w. 1110 H), penulis kitab "*Mawahib al-Fattah fi Syarh Talkhish al-Miftah*".

Syarah terpanjang adalah syarah Baha'uddin as-Subki dan *asy-Syarh al-Kabir* karya at-Taftazani, yang dianggap oleh para ulama terdahulu sebagai syarah terbaik untuk *at-Talkhish*. Barangkali, hal yang dapat dicatat dari para pemberi syarah "*at-Talkhish*" ini adalah bahwa mayoritas mereka memiliki wawasan yang luas dalam ilmu Filsafat, Logika, Ushul Fikih, Nahwu, dan Balaghah. Tampak dari syarah-syarah mereka bahwa tujuan mereka bukanlah sekadar untuk memperjelas apa yang samar, kabur, dan rumit dalam "*at-Talkhish*", melainkan lebih bertujuan untuk memamerkan sejauh mana penguasaan mereka terhadap Filsafat, Logika, Ushul Fikih, Nahwu, dan lainnya. Mereka telah memaksakan banyak persoalan dari ilmu-ilmu tersebut ke dalam Balaghah secara serampangan. Dengan ini, mereka menambahkan kesulitan-kesulitan baru di atas warisan kesulitan yang telah diletakkan oleh para pendahulu mereka di jalan Balaghah Arab, kesulitan-kesulitan yang menyebarkan keputusasaan (*asya'at al-ya's*) di hati orang-orang yang ingin mempelajarinya dan mengambil manfaat darinya.

Dari semua yang telah dipaparkan, kita dapat memahami bahwa Balaghah Arab, sejak ditangani oleh tokoh-tokoh seperti al-Fakhr al-Razi dan al-Sakkaki pada abad ketujuh Hijriah, tidak lagi dimasuki oleh pembahasan-pembahasan baru yang dapat memperkaya dan menjaganya agar terus tumbuh dan berkembang. Barangkali, penyebabnya adalah apa yang menyelubungi dan mendominasi era-era belakangan berupa manifestasi stagnasi intelektual (*jumud al-fikri*), yang tidak hanya menimpa Balaghah, tetapi juga melampauinya hingga ke Sastra, baik puisi maupun prosa.

Al-Sakkaki telah memungut Balaghah Arab yang diciptakan oleh generasi-generasi sebelumnya—dari 'Abd al-Qahir dan al-Zamakhshari—dalam keadaan penuh dengan vitalitas dan kehidupan, bersinar dengan keindahan. Seharusnya, ia menyerahkannya

kepada generasi sesudahnya dalam keadaan yang lebih hidup, lebih vital, dan lebih bersinar, agar pertumbuhan dan perkembangannya terus berlanjut.

Namun, alih-alih melakukan itu, ia justru menekuninya dengan mentalitas ilmiahnya, merumuskannya, menuangkannya, dan membatasinya dalam cetakan-cetakan filosofis-logis, dengan tujuan untuk menghimpun kaidah-kaidahnya, menyusun pembahasannya secara sistematis, dan menetapkan batasan-batasan yang jelas bagi disiplin ilmunya.

Barangkali ia mengira bahwa dengan itu ia telah memberikan jasa terbesar bagi Balaghah. Padahal, ia tidak sadar bahwa upayanya itu justru menjadi salah satu penyebab terpenting yang membelenggu Balaghah, membatasi aktivitas dan vitalitasnya, dan secara bertahap membawanya pada kondisi layu dan kering (*dzubul wa jafaf*).

Seandainya persoalan Balaghah berhenti pada apa yang dilakukan al-Sakkaki, kita bisa berkata itu hanyalah sebuah sandungan di jalannya yang kelak akan membuatnya bangkit kembali. Akan tetapi, datanglah generasi sesudahnya yang memandang apa yang dihasilkan al-Sakkaki sebagai Balaghah itu sendiri. Mereka berpegang teguh padanya dan menekuninya dengan belajar, menghafal, meringkas, memberi syarah, dan menyusun nazam. Dalam semua itu, mereka menggunakan metode-metode yang membelenggu akal alih-alih membebaskannya, dan mematikan cita rasa, bakat, serta fakultas (intelektual) alih-alih mengangkat dan mengembangkannya...!!

Wa ba'd... Inilah paparan mengenai kelahiran dan perkembangan Ilmu Bayan, sejak ia bermula pada masa Jahiliah dalam bentuk observasi-observasi retoris yang terus tumbuh dan berkembang seiring bergantinya zaman, hingga menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri di tangan 'Abd al-Qahir al-Jurjani dan para ahli Balaghah sesudahnya.

Melalui paparan historis ini, kita telah mengenal banyak ulama Balaghah Arab dan karya-karya mereka. Harapannya, para mahasiswa dan pengkaji Balaghah dapat menemukan dalam apa yang telah kami sebutkan secara ringkas—mengenai topik dan isi karya-karya Balaghah ini—sesuatu yang dapat menarik mereka untuk kembali merujuknya dan mencintai kegiatan membaca serta mengambil manfaat darinya.

Dan sekarang, kita akan memulai pembahasan terperinci mengenai topik pertama dari Ilmu Bayan, yaitu pembahasan tentang "Tasybih".

BAB 1
SENI TASYBIH

BATASAN (DEFINISI) TASYBIH

SECARA bahasa, Tasybih berarti *tamtsil* (perumpamaan). Ia adalah *mashdar* (kata dasar) yang dibentuk dari verba *syabbaha* dengan tasydid pada huruf *ba*'. Dikatakan: *syabbahtu hadza bihadza tasybihan*, artinya: aku menyerupakan ini dengan itu.

Dalam terminologi para ahli Balaghah (*ishthilah al-balaghiyyin*), *Tasybih* memiliki lebih dari satu definisi. Meskipun definisi-definisi ini berbeda secara lafaz, maknanya tetap selaras.

- Ibn Rasyiq, misalnya, mendefinisikannya dengan perkataannya: "*Tasybih* adalah mendeskripsikan sesuatu dengan hal lain yang mendekati dan menyerupainya dari satu atau beberapa sisi, bukan dari semua sisinya. Sebab, jika ia menyerupainya secara total, maka ia adalah sesuatu itu sendiri. Tidakkah engkau lihat bahwa ucapan mereka 'pipi laksana mawar' (*khaddun ka al-ward*), yang mereka maksud hanyalah kemerahan dan kesegaran kelopak mawar, bukan hal-hal lain seperti bagian tengahnya yang kuning atau kelopaknya yang hijau." [1]
- Abu Hilal al-'Askari mendefinisikannya dengan perkataannya: "*Tasybih* adalah deskripsi di mana salah satu dari dua objek yang disifati menggantikan posisi yang lain melalui perangkat *Tasybih*, baik ia benar-benar menggantikan posisinya maupun tidak. Ia telah datang dalam puisi dan tuturan lainnya tanpa perangkat *Tasybih*. Contohnya adalah ucapanmu: 'Zaid kuat seperti singa'. Ungkapan ini benar dalam konteks kebiasaan dan termasuk dalam kategori hiperbola (*mubalaghah*) yang terpuji, meskipun kekuatan Zaid pada hakikatnya tidak sama dengan kekuatan singa." [2]
- Al-Khatib al-Qazwini mendefinisikannya dengan perkataannya: "*Tasybih* adalah penunjukan atas adanya persekutuan (*musyarakah*) antara satu hal dengan hal lain dalam suatu makna." [3]

---

1 *Al-'Umdah*, Jilid 1, hlm. 256.

2 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 239.

3 Lihat matan *at-Talkhish* dalam *Majmu' al-Mutun al-Kubra*, hlm. 473.

- Al-Tanukhi mendefinisikannya dengan perkataannya: "*Tasybih* adalah pemberitaan mengenai kemiripan, yaitu persekutuan dua hal dalam satu sifat atau lebih, dan tidak mencakup seluruh sifat."[1]

Masih banyak definisi lain untuk *Tasybih*, yang secara esensi dan substansi tidak keluar dari apa yang telah kami kutip. Dari kumpulan definisi ini, kita dapat merumuskan definisi *Tasybih* sebagai berikut:

Tasybih adalah penjelasan bahwa sesuatu atau beberapa hal bersekutu dengan yang lainnya dalam satu sifat atau lebih, melalui sebuah perangkat—yaitu huruf *kaf* atau sejenisnya—yang diucapkan (tersurat) maupun diestimasi (tersirat), yang berfungsi untuk mendekatkan antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* dalam aspek kemiripan (*wajh asy-syibh*).

Patut dicatat di sini bahwa "Tamtsil" adalah salah satu jenis *Tasybih*. Ini adalah pandangan 'Abd al-Qahir al-Jurjani, yang berkata: "Dan *Tamtsil* adalah salah satu jenis dari *Tasybih*. *Tasybih* bersifat umum, sedangkan *Tamtsil* lebih khusus. Maka, setiap *tamtsil* adalah *tasybih*, tetapi tidak setiap *tasybih* adalah *tamtsil*."[2]

'Abd al-Qahir memperjelas pandangannya ini di bagian lain kitabnya dengan berkata: "Ketahuilah, bahwa jika dua hal diserupakan satu sama lain, hal itu terbagi menjadi dua jenis. Pertama, kemiripannya berasal dari aspek yang jelas dan tidak memerlukan takwil. Kedua, kemiripannya dihasilkan melalui sejenis takwil."[3]

Kemudian, ia menguraikan perkataannya ini secara panjang lebar, yang intinya adalah bahwa *tasybih* umum (*'amm*) adalah yang aspek kemiripannya (*wajh asy-syibh*) bersifat tunggal (*mufrad*), yaitu hanya satu atau beberapa sifat yang dimiliki bersama oleh dua hal. Adapun *tasybih tamtsil* adalah yang aspek kemiripannya berupa sebuah citraan (*shurah*) yang diambil atau diabstraksikan dari beberapa hal sekaligus.

Contohnya, perkataan al-Buhturi dalam memuji seseorang:

هو بحر السماح والجود فازدد ❁ منه قربا تزدد من الفقر بعدا

Dia adalah lautan kemurahan dan kedermawanan, maka mendekatlah padanya, niscaya engkau akan menjauh dari kemiskinan.

Tasybih ini, menurut 'Abd al-Qahir, adalah *tasybih 'amm*. Karena di dalamnya al-Buhturi menyerupakan orang yang dipujinya dengan lautan dalam hal kedermawanan dan kemurahan hati. Aspek kemiripannya di sini bersifat tunggal, yaitu persekutuan antara yang dipuji dan lautan dalam sifat kedermawanan.

Adapun perkataan al-Mutanabbi dalam memuji Saifuddaulah:

يهز الجيش حولك جانبيه ❁ كما نفضت جناحيها العقاب

Engkau mengguncang kedua sisi pasukan di sekelilingmu, sebagaimana seekor elang [4] mengepakkan kedua sayapnya.

---

1 *Kitab al-Aqsha al-Qarib* karya al-Tanukhi, hlm. 41.

2 *Kitab Asrar al-Balaghah*, hlm. 75.

3 Referensi yang sama, hlm. 70–71.

4 *Al-'Uqab*: Salah satu jenis burung pemangsa, terbangnya cepat dan ringan. Dijadikan perumpamaan untuk kemuliaan, dikatakan: "*lebih tak terjangkau daripada elang di angkasa*".

Menurut 'Abd al-Qahir, ini adalah *tasybih tamtsil*. Karena al-Mutanabbi menyerupakan citraan kedua sisi pasukan—yaitu citraan sayap kanan dan kiri pasukan dengan Saifuddaulah di antara keduanya, beserta gerakan dan guncangan di dalamnya—dengan citraan seekor elang yang mengepakkan dan menggerakkan kedua sayapnya. Aspek kemiripannya di sini bukanlah sifat tunggal, melainkan sebuah citraan yang diabstraksikan dari beberapa unsur, yaitu adanya dua sisi dari sesuatu yang berada dalam kondisi bergerak dan bergelombang.

Jadi, 'Abd al-Qahir membedakan antara *tasybih 'amm* dan *tasybih tamtsil* sebagaimana yang telah kami jelaskan. Ia memandang bahwa di antara keduanya terdapat hubungan umum dan khusus secara mutlak (*'umum wa khushush muthlaq*). Baginya, setiap *tamtsil* adalah *tasybih*, tetapi tidak setiap *tasybih* adalah *tamtsil*.

Akan tetapi, banyak ahli Balaghah yang memandang dari sisi makna linguistik *Tasybih*, yaitu *Tamtsil* (perumpamaan), sehingga mereka menjadikan *Tasybih* dan *Tamtsil* sebagai sinonim. Di antara mereka adalah Diya'uddin ibn al-Atsir, yang berkata: "Aku mendapati para ulama Ilmu Bayan telah membedakan antara *Tasybih* dan *Tamtsil*, dan membuat bab tersendiri untuk masing-masing. Padahal, keduanya adalah satu hal yang sama, tidak ada perbedaan dalam makna dasarnya. Dikatakan *syabbahtu hadza asy-syai'a bihadza asy-syai'i*, sebagaimana juga dikatakan *matstsaltuhu bih*. Dan aku tidak tahu bagaimana hal ini bisa terlewat dari para ulama tersebut, padahal ia begitu tampak dan jelas." [1]

PILAR-PILAR TASYBIH (ARKAN AT-TASYBIH)

PILAR-pilar *Tasybih* ada empat, yaitu:

1. *Al-Musyabbah* (objek yang diserupakan).
2. *Al-Musyabbah bih* (objek pembanding/sumber perumpamaan). Keduanya disebut "kedua sisi Tasybih" (*tharafa at-tasybih*).
3. *Adat at-Tasybih* (perangkat Tasybih), yaitu huruf *kaf* atau sejenisnya, baik diucapkan (tersurat) maupun diestimasi (tersirat).
4. *Wajh asy-Syibh* (aspek kemiripan), yaitu sifat atau sifat-sifat yang menyatukan kedua sisi tersebut.

❁ Dua Sisi Tasybih

Kedua sisi *Tasybih* adalah *al-musyabbah* dan *al-musyabbah bih*. Keduanya adalah pilar fundamental, tanpanya tidak akan ada *Tasybih*.

Barangkali, Qudamah ibn Ja'far adalah orang pertama yang membahas *Tasybih* dengan metode yang mendekati ilmiah. Menurutnya, dasar dari *Tasybih* adalah ia terjadi antara dua hal yang memiliki persekutuan dalam makna-makna yang mencakup keduanya, dan memiliki perbedaan dalam hal-hal lain yang menjadi ciri khas masing-masing. Ia membangun pandangannya ini di atas dasar bahwa sesuatu tidak bisa diserupakan dengan dirinya sendiri, ataupun dengan hal lain dari semua sisi. Sebab, jika dua hal serupa dari semua sisi dan tidak ada perbedaan sama sekali, keduanya akan menyatu,

1 *Kitab al-Mathal as-Sa'ir*, hlm. 153.

dan yang dua menjadi satu. Jika demikian, maka *Tasybih* terbaik menurutnya adalah yang persekutuan sifat antara dua hal lebih banyak daripada perbedaannya, sehingga mendekatkan keduanya pada kondisi penyatuan.[1]

Abu Hilal al-'Askari mengikuti pandangan Qudamah yang menyatakan bahwa jika dua hal serupa dari semua sisi dan tidak ada perbedaan sama sekali, keduanya akan menyatu. Ia berkata: "Dan sah untuk menyerupakan sesuatu dengan sesuatu secara umum, meskipun kemiripannya hanya dari satu sisi. Seperti ucapanmu: 'Wajahmu seperti matahari' dan 'seperti bulan purnama', meskipun tidak sama dalam hal cahaya dan besarnya. Ia hanya diserupakan dengan keduanya karena ada satu makna yang menyatukan mereka, yaitu keindahan. Demikian pula firman Allah SWT:

وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ

"*Dan milik-Nya lah kapal-kapal yang berlayar di lautan laksana gunung-gunung.*" [Ar-Rahman: 24]. Kapal-kapal hanya diserupakan dengan gunung dari sisi kebesarannya, bukan dari sisi kekerasan, kekokohan, dan kestabilannya. Seandainya sesuatu menyerupai sesuatu yang lain dari semua sisi, maka ia adalah sesuatu itu sendiri." [2] Tidak diragukan lagi bahwa Ibn Rasyiq [3] juga merujuk pada pandangan Qudamah ketika ia berkata dalam kitabnya *al-'Umdah* yang intinya: seandainya *musyabbah* menyerupai *musyabbah bih* secara total, maka ia adalah sesuatu itu sendiri. Seperti ucapan mereka, "Fulan laksana lautan", yang mereka maksud adalah laksana lautan dalam kedermawanan dan ilmunya, bukan dalam hal asin dan pahitnya.

Sejalan dengan pembahasan di atas mengenai kedua sisi *Tasybih*, adalah perkataan al-Sakkaki: "Tidak tersembunyi bagimu bahwa *Tasybih* menuntut adanya dua sisi, *musyabbah* dan *musyabbah bih*; adanya persekutuan di antara keduanya dari satu sisi dan perbedaan dari sisi lain. Misalnya, keduanya bersekutu dalam hakikat dan berbeda dalam sifat, atau sebaliknya. Yang pertama, seperti dua orang manusia yang berbeda dalam hal tinggi dan pendek. Yang kedua, seperti dua ukuran tinggi yang berbeda hakikatnya: satu pada manusia, satu pada kuda. Jika tidak demikian, engkau tentu tahu bahwa hilangnya perbedaan dari semua sisi hingga ke level individualitas akan menafikan adanya pluralitas, sehingga membatalkan *Tasybih*. Karena menyerupakan sesuatu tidak lain adalah menyifatinya dengan persekutuannya dengan *musyabbah bih* dalam suatu hal, dan sesuatu tidak bisa disifati dengan dirinya sendiri. Sebagaimana ketiadaan persekutuan sama sekali antara dua hal juga menghalangimu untuk mencoba membuat *Tasybih* di antara keduanya, karena itu sama saja dengan mencari sebuah sifat di tempat yang tidak ada sifat."[4]

Kedua sisi *Tasybih* bisa berupa:

1. Inderawi (*Hissiyan*): Yang dimaksud dengan inderawi adalah apa yang dapat ditangkap—baik zatnya maupun materinya—oleh salah satu dari panca indera

1 Lihat *Naqd asy-Syi'r* karya Qudamah, hlm. 77—78.
2 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 239.
3 *Kitab al-'Umdah*, Jilid 1, hlm. 256.
4 *Kitab Miftah al-'Ulum* karya al-Sakkaki, hlm. 177.

lahiriah. Ini berarti keduanya bisa berupa sesuatu yang dapat dilihat (*mubsharat*), didengar, dikecap, dicium, atau diraba.

a. Keduanya berupa sesuatu yang dapat dilihat (*mubsharat*), yaitu apa yang ditangkap oleh indera penglihatan, berupa warna, bentuk, ukuran, gerakan, dan yang terkait dengannya. Seperti firman Allah SWT:

كَأَنَّهُنَّ ٱلۡيَاقُوتُ وَٱلۡمَرۡجَانُ

"*Seakan-akan mereka itu (bidadari-bidadari) adalah yaqut dan marjan.*" [Ar-Rahman: 58].

Sifat pemersatunya adalah warna putih dan merah. Dan seperti perkataan seorang penyair:

أنت نجم فى رفعة وضياء ❁ تجتليك العيون شرقا وغربا

Engkau adalah bintang dalam ketinggian dan cahaya, mata-mata memandangmu dari timur dan barat.

Orang yang dipuji di sini diserupakan dengan bintang dalam hal ketinggian dan cahaya.

Dan contohnya adalah menyerupakan pipi dengan mawar dalam hal warna putih yang kemerah-merahan; menyerupakan wajah yang rupawan dengan matahari dan bulan dalam hal cahaya dan keindahan; dan menyerupakan rambut dengan malam dalam hal kehitaman.

b. Keduanya berupa sesuatu yang dapat didengar (*masmu'at*), yaitu apa yang ditangkap oleh indera pendengaran, baik suara yang lemah, kuat, maupun sedang. Contohnya adalah menyerupakan suara sesuatu dengan suara lainnya, seperti menyerupakan suara wanita yang merdu dengan suara burung bulbul, dan suara orang yang marah dan bergejolak dengan gonggongan anjing. Dan seperti perkataan Imru' al-Qais:

يغط غطيط البكر شد خناقه ❁ ليقتلنى والمرء ليس بقـــتال

Ia mendengkur laksana dengkuran unta muda yang dijerat lehernya, hendak membunuhku, padahal ia bukanlah seorang pembunuh.

Di sini, Imru' al-Qais menggambarkan kemarahan seorang suami yang istrinya menunjukkan ketertarikan kepada sang penyair. Ia menyerupakan dengkuran atau suara suami yang marah dan kesal itu dengan dengkuran unta muda (*al-bakr*) yang lehernya diikat dengan tali untuk dijinakkan.

c. Keduanya berada dalam ranah yang dapat dikecap (*madzuqat*), yaitu apa yang ditangkap oleh indera pengecap dari makanan. Contohnya, menyerupakan sebagian buah-buahan manis dengan madu dan gula; dan air liur dengan madu murni atau khamar. Dan seperti perkataan seorang penyair:

كأن المدام وصوب الغمام ❁ وريح الخزامى وذوب العسل

يعـــــل به برد أنيابـــــها ❁ إذ النجم وسط السماء اعتدل

Seakan-akan khamar, curahan awan, aroma bunga lavender, dan lelehan madu disiramkan pada kesejukan gigi-geliginya, saat bintang berada tepat di tengah langit.

d. Keduanya berada dalam ranah yang dapat dicium (*masymumat*), yaitu apa yang ditangkap oleh indera penciuman dari aroma-aroma. Contohnya, menyerupakan aroma sebagian bunga-bungaan dengan aroma kapur barus dan kesturi; menyerupakan aroma napas (*an-nak-hah*) dengan 'anbar (ambergris); menyerupakan napas anak kecil dengan wangi bunga; dan menyerupakan aroma mulut dan tubuh seorang wanita setelah tidur dengan kesturi.
e. Keduanya berada dalam ranah yang dapat diraba (*malmusat*), yaitu segala sesuatu yang ditangkap oleh indera peraba, seperti panas dan dingin, basah dan kering, kasar dan halus, lembut dan keras, ringan dan berat, serta yang terkait dengannya. Contohnya, menyerupakan sesuatu yang lembut dan halus dengan sutra (*al-khazz*); dan tubuh (kulit) dengan sutra (*al-harir*). Seperti perkataan seorang penyair:

لـــها بشر مــثل الحرير ومنطق ۞ رخيم الحواشى لا هراء ولا نزر

Ia memiliki kulit seperti sutra dan tutur kata yang lembut, tidak bertele-tele dan tidak pula ringkas.

2. Atau keduanya Rasional (*'Aqliyyan*): Yang dimaksud dengan kedua sisi yang rasional adalah keduanya tidak dapat ditangkap oleh indera, melainkan oleh akal. Contohnya, menyerupakan ilmu dengan kehidupan, dan kebodohan dengan kematian. Di sini, sesuatu yang rasional (*ma'qul*) diserupakan dengan sesuatu yang rasional lainnya, artinya keduanya hanya dapat dipahami oleh akal.
3. Atau keduanya Berbeda (*Mukhtalifan*): Yaitu jika salah satunya rasional dan yang lainnya inderawi. Contohnya, menyerupakan kematian (*al-maniyyah*) dengan binatang buas (*as-sabu'*); di sini, yang rasional (*ma'qul*) adalah *musyabbah* dan yang inderawi (*mahsus*) adalah *musyabbah bih*. Dan contoh lainnya, menyerupakan parfum (*al-'ithr*) dengan akhlak mulia (*al-khuluq al-karim*); di sini, *musyabbah*-nya, yaitu parfum, dapat ditangkap oleh indera penciuman, sedangkan *musyabbah bih*-nya, yaitu akhlak, bersifat rasional.

Tasybih inderawi—yang zat atau materinya ditangkap oleh salah satu dari panca indera—termasuk di dalamnya atau dilekatkan padanya apa yang disebut dengan Tasybih Khayali (imajinatif). *Tasybih khayali* adalah perumpamaan yang tersusun dari hal-hal yang masing-masing wujud dan dapat ditangkap oleh indera, namun bentuk susunannya (*hay'atuh at-tarkibiyyah*) tidak memiliki wujud nyata dalam dunia realitas, melainkan hanya memiliki wujud imajinatif atau khayali. Namun, karena bagian-bagian pembentuk *tasybih khayali* ini wujud dan dapat ditangkap oleh indera, maka ia dilekatkan pada *tasybih* inderawi, karena adanya kesamaan antara indera dan khayalan bahwa yang ditangkap oleh keduanya adalah citraan (*shurah*), bukan makna. Contohnya adalah perkataan seorang penyair:

وكأن مخمر الشقي ۞ ق إذا تصوب أو تصعد

أعلام ياقوت نشر ۞ ن على رماح من زبرجد

Dan seakan-akan bunga anemone yang kemerahan, saat ia menunduk atau mendongak, adalah bendera-bendera dari batu delima yang terbentang di atas tombak-tombak dari batu peridot. [1]

1 *Asy-Syaqiq*: Bunga liar berwarna merah dengan bagian tengah berwarna hitam yang tumbuh di pegunungan.

Bentuk susunan yang dijadikan perumpamaan di sini—yaitu bendera-bendera yang terbuat dari delima di atas tombak-tombak dari peridot—tidak pernah disaksikan karena tidak ada wujudnya dalam dunia inderawi dan realitas. Akan tetapi, unsur-unsur yang membentuk citraan imajinatif ini—yaitu bendera, delima, tombak, dan peridot—memiliki wujud dalam dunia nyata dan dapat ditangkap oleh indera.

Para ahli Balaghah memasukkan ke dalam *tasybih* rasional apa yang mereka sebut dengan Tasybih Wahmi (ilusif). *Tasybih wahmi* adalah sesuatu yang tidak dapat ditangkap oleh panca indera lahiriah, namun jika ia wujud dan dapat ditangkap, niscaya ia akan ditangkap oleh indera tersebut. Seperti dalam firman Allah SWT mengenai pohon Zaqqum yang tumbuh di dasar neraka Jahim: طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ الشَّيَـٰطِينِ "*Mayangnya seperti kepala-kepala setan.*" [As-Saffat: 65]. Dan seperti perkataan Imru' al-Qais:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ۞ ومسنونة زرق كأنياب أغوال

Akankah ia membunuhku, padahal pedang Masyrafi menemaniku, dan mata-mata tombak yang biru dan tajam laksana taring-taring ghoul?

Maka, setan[1], *ghoul*, dan taring-taringnya adalah hal-hal yang tidak dapat ditangkap oleh panca indera lahiriah. Akan tetapi, seandainya mereka wujud dan dapat ditangkap, niscaya penangkapannya akan melalui indera penglihatan.

Dan termasuk juga dalam *tasybih* rasional adalah apa yang ditangkap oleh perasaan (*al-wijdan*), seperti rasa nikmat dan sakit, kenyang dan lapar, gembira dan marah. Apa yang ditangkap oleh perasaan berarti apa yang ditangkap oleh kekuatan-kekuatan batiniah, seperti kekuatan yang dengannya rasa kenyang dirasakan, yang dengannya rasa lapar dirasakan, seperti kekuatan marah (*al-quwwah al-ghadhabiyyah*) yang dengannya kemarahan dirasakan, dan juga kekuatan yang dengannya kegembiraan, ketakutan, dan naluri-naluri lainnya dirasakan. Makna-makna seperti ini muncul karena adanya kekuatan-kekuatan batiniah yang melaluinya jiwa dapat merasakannya. Kekuatan-kekuatan itu dinamakan *wijdan*, dan apa yang dirasakan melaluinya disebut *wijdaniyyat*. Ia dinamakan rasional (*'aqli*) karena sifatnya yang tersembunyi dan tidak dapat ditangkap oleh indera lahiriah, tidak seperti warna yang ditangkap oleh mata atau rasa yang ditangkap oleh lidah.

Tasybih Terbaik Versi Abu Hilal

MENURUT Abu Hilal al-'Askari [2], *tasybih* yang terbaik dan paling *baligh* adalah yang terjadi dalam empat bentuk:

1. Mengeluarkan apa yang tidak dapat ditangkap oleh indera ke dalam apa yang dapat ditangkap olehnya. Ini adalah seperti firman Allah SWT:

وَالَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَـٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْـَٔانُ مَآءً

Tashawwaba: menunduk ke bawah. *Tasha"ada*: mendongak ke atas.

1 Sudah menjadi kebiasaan bangsa Arab untuk menyerupakan setiap hal yang berwajah buruk dengan setan, karena dalam imajinasi mereka setan memiliki rupa yang jelek. Dan menyerupakan rupa yang indah dengan malaikat, karena indahnya rupa malaikat dalam imajinasi mereka.

2 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 240.

"Dan orang-orang yang kafir, amal-amal mereka laksana fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang yang dahaga." [An-Nur: 39][1]. Di sini, Allah mengeluarkan apa yang tidak dapat diindera (amal-amal orang kafir) ke dalam apa yang dapat diindera (fatamorgana). Makna yang menyatukan keduanya adalah kegagalan dari apa yang diharapkan disertai kebutuhan yang mendesak dan kekurangan yang besar. Seandainya Allah berfirman: "yang disangka air oleh orang yang melihat", niscaya tidak akan seefektif firman-Nya: "orang yang dahaga", karena orang yang dahaga kebutuhannya terhadap air lebih mendesak dan keinginannya lebih besar. Demikian pula firman-Nya:

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ

"Perumpamaan orang-orang yang kafir kepada Tuhan mereka, amal-amal mereka adalah seperti abu yang ditiup angin dengan keras pada suatu hari yang berangin kencang." [Ibrahim: 18]. Makna pemersatunya adalah tercerai-berai dan tiadanya manfaat. Demikian pula firman-Nya tentang kondisi orang yang mendustakan ayat-ayat-Nya dan menolak beriman dalam segala keadaan:

فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ

"Maka perumpamaannya seperti anjing, jika kamu menghalaunya ia menjulurkan lidahnya dan jika kamu membiarkannya ia menjulurkan lidahnya (juga)." [Al-A'raf: 176]. Di sini, Allah mengeluarkan apa yang tidak dapat ditangkap indera ke dalam apa yang dapat ditangkapnya, yaitu juluran lidah anjing. Maknanya adalah bahwa anjing tidak akan menaatimu untuk berhenti menjulurkan lidah dalam keadaan apa pun, dan demikian pula orang kafir tidak akan menyambut ajakanmu untuk beriman, baik dengan cara yang lembut maupun keras. Dan semisal itu firman-Nya:

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ

"Orang-orang yang mereka seru selain Allah tidak dapat memperkenankan sesuatu pun bagi mereka, melainkan seperti orang yang membukakan kedua telapak tangannya ke dalam air agar sampai ke mulutnya, padahal air itu tidak akan sampai ke mulutnya." [Ar-Ra'd: 14]. Makna yang menyatukan keduanya adalah kebutuhan akan manfaat dan penyesalan atas hilangnya kesempatan untuk memenuhi kebutuhan.

2. (Mengeluarkan) apa yang tidak biasa terjadi ke dalam apa yang biasa terjadi. Seperti firman Allah SWT:

وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ

"Dan (ingatlah), ketika Kami mengangkat gunung ke atas mereka seakan-akan gunung itu adalah awan, dan mereka yakin bahwa gunung itu akan jatuh menimpa mereka." [Al-A'raf: 171][2]. Makna

---

1 *Al-Qi'ah* atau *al-qa'*: tanah datar yang tidak ditumbuhi tanaman.

2 *An-Natq*: mengguncang, mencabut, dan mengangkat. Makna *nataqna al-jabal*: Kami guncangkan dan angkat gunung itu. *Azh-Zhullah*: awan. Yang dimaksud dengan gunung di sini adalah Gunung Sinai (Thur).

pemersatu antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* adalah manfaat yang diambil dari citraan tersebut. Termasuk dalam hal ini adalah firman-Nya:

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ ۚ

"*Sesungguhnya perumpamaan kehidupan duniawi itu adalah seperti air (hujan) yang Kami turunkan dari langit, lalu tumbuhlah dengan suburnya karena air itu tanam-tanaman bumi, di antaranya ada yang dimakan manusia dan binatang ternak. Hingga apabila bumi itu telah sempurna keindahannya, dan memakai (pula) perhiasannya, dan pemilik-pemiliknya mengira bahwa mereka pasti menguasainya, tiba-tiba datanglah kepadanya azab Kami di waktu malam atau siang, lalu Kami jadikan (tanam-tanamannya) seperti tanaman yang sudah disabit, seakan-akan belum pernah tumbuh kemarin.*" [Yunus: 24][1]. Ini adalah penjelasan tentang apa yang biasa terjadi melalui apa yang tidak biasa terjadi. Makna yang menyatukan keduanya adalah keindahan dan pesona, lalu kehancuran. Di dalamnya terdapat pelajaran bagi orang yang mau mengambil pelajaran dan nasihat bagi orang yang mau mengingat. Dan termasuk di dalamnya firman-Nya:

إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ ۝ تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ

"*Sesungguhnya Kami telah menghembuskan kepada mereka angin yang sangat kencang pada hari nahas yang terus-menerus, yang mencabut manusia seakan-akan mereka adalah pangkal-pangkal pohon kurma yang tercabut.*" [Al-Qamar: 19-20]. Kedua hal (manusia dan pangkal pohon kurma) disatukan dalam hal tercabut oleh angin dan hancur, dan di dalamnya terdapat rasa takut akan hukuman yang disegerakan. Dan firman-Nya:

فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ ۚ

"*Maka apabila langit telah terbelah dan menjadi mawar seperti (kilapan) minyak.*" [Ar-Rahman: 37][2]. Makna pemersatunya adalah kemerahan dan kelembutan substansi, dan di dalamnya terdapat penunjukan atas keagungan peristiwa dan kekuatan kekuasaan. Dan firman-Nya:

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۖ

---

1 *Ikhtalatha bih nabat al-ardh*: Tanaman saling bercampur aduk karena air dan kesuburan tanah. *Akhadzat al-ardhu zukhrufaha*: Pemandangannya menjadi indah. *Wazzayyanat*: Dan berhias dengan bentuk dan warna tanaman. *Qadiruna 'alayha*: Mampu menikmatinya. *Ataha amruna*: Datanglah kepadanya apa yang Kami perintahkan berupa kehancurannya. *Ja'alnaha hashidan*: Kami jadikan apa yang ada di atasnya seperti hasil panen, yaitu hancur. *Ka'an lam taghna bi al-amsi*: Seakan-akan tanamannya belum pernah ada kemarin.

2 *Wardatan*: seperti bunga mawar. *Ka ad-dihan*: Asalnya adalah sesuatu yang digunakan untuk meminyaki. Yang dimaksud adalah seperti minyak yang mendidih. Ini adalah *tasybih* lain yang tujuannya adalah agar *wajh asy-syibh*-nya adalah meleleh dan panas.

"*Ketahuilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan sesuatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-bangga tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur.*" [Al-Hadid: 20]. Makna pemersatu antara keduanya adalah kekaguman, lalu perubahan yang cepat. Di dalamnya terdapat perendahan terhadap dunia dan peringatan agar tidak terpedaya olehnya.

3. Mengeluarkan apa yang tidak diketahui secara intuitif ke dalam apa yang diketahui secara intuitif. Termasuk dalam hal ini adalah firman Allah SWT:

وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ

"*Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi.*" [Ali 'Imran: 133]. Di sini, Allah mengeluarkan apa yang tidak diketahui secara intuitif, yaitu luasnya surga, ke dalam apa yang diketahui secara intuitif (luasnya langit dan bumi). Makna pemersatu antara keduanya adalah keagungan, dan faedahnya adalah menumbuhkan kerinduan pada surga dengan sifatnya yang indah.

Dan semisal itu adalah firman Allah SWT:

مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا

"*Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepada mereka Taurat, kemudian mereka tidak memikulnya adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal.*" [Al-Jumu'ah: 5]. Makna pemersatu antara keduanya adalah kebodohan terhadap apa yang dibawa, dan faedahnya adalah mendorong untuk menghafal ilmu dan meninggalkan sikap hanya mengandalkan riwayat tanpa pemahaman (*dirayah*).

Dan termasuk di dalamnya firman-Nya:

وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا۟ بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَـٰنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا
صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ

"*Adapun kaum 'Ad, maka mereka telah dibinasakan dengan angin yang sangat dingin lagi amat kencang (sharshar 'atiyah), yang Allah menimpakannya kepada mereka selama tujuh malam dan delapan hari terus-menerus (husuman); maka kamu lihat kaum 'Ad pada waktu itu mati bergelimpangan (shar'a) seakan-akan mereka tunggul-tunggul pohon kurma yang telah lapuk (khawiyah).*" [Al-Haqqah: 6-7][1]. Makna pemersatu antara keduanya adalah kosongnya jasad dari ruh, dan faedahnya adalah mendorong untuk merendahkan apa yang menjadi akhir dari suatu keadaan.

Dan demikian pula firman-Nya:

---

1 *Rih sharshar*: angin yang sangat kencang suaranya dan mengganggu. *'Atiyah*: mencapai puncak kekuatan dalam menghancurkan. *Husuman*: bentuk jamak dari *hasim*, artinya memotong, seperti *syuhud* dan *syahid*. Maksudnya, memotong hingga ke akar-akarnya. *Shar'a*: bentuk jamak dari *shari'*, artinya binasa. *A'jaz nakhlin khawiyah*: pangkal-pangkal pohon kurma yang kosong, di mana semua isinya telah tercerai-berai.

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

"*Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindung selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah. Dan sesungguhnya rumah yang paling lemah ialah rumah laba-laba, kalau mereka mengetahui.*" [Al-'Ankabut: 41]. Makna pemersatu antara keduanya adalah lemahnya sandaran, dan faedahnya adalah peringatan agar tidak membiarkan diri terperdaya dengan beramal tanpa dasar.

4. Mengeluarkan apa yang tidak memiliki kekuatan dalam suatu sifat ke dalam apa yang memiliki kekuatan di dalamnya. Seperti firman Allah SWT:

وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ

"*Dan kepunyaan-Nya-lah bahtera-bahtera yang tinggi layarnya di lautan laksana gunung-gunung.*" [Ar-Rahman: 24]. Makna pemersatu antara keduanya adalah keagungan, dan faedahnya adalah penjelasan mengenai kekuasaan (Allah) dalam menundukkan benda-benda raksasa di tengah perairan yang paling agung. Sebagian besar *tasybih* dalam Al-Qur'an berjalan di atas bentuk ini, dan ia merupakan puncak kebaikan dan kesempurnaan keindahan.

Telah datang dalam puisi para penyair modern (*al-muhdatsin*) *tasybih* yang menyerupakan apa yang dilihat oleh mata dengan apa yang dicapai oleh pikiran. Ini adalah jenis yang buruk (*radi'*), meskipun sebagian orang menganggapnya baik karena adanya unsur kelembutan dan presisi di dalamnya. Contohnya adalah perkataan seorang penyair:

وندمـــان بسقيت الراح صرفا ❁ وأفق الليل مرتفع السجوف

صفت وصفت زجاجتها عليــها ❁ كمعنى ذق في ذهن لطـيف

Dan seorang sahabat minum yang kuminumkan khamar murni padanya, saat ufuk malam telah mengangkat tirainya.

Ia (khamar) jernih dan botolnya pun jernih di atasnya, laksana sebuah makna yang presisi dalam benak yang cerdas.

Di sini, penyair mengeluarkan apa yang dapat ditangkap oleh indera ke dalam apa yang tidak dapat ditangkap olehnya, dan apa yang diketahui melalui penglihatan ke dalam apa yang diketahui melalui pikiran. Contoh seperti ini banyak ditemukan dalam puisi mereka.

PEMBAGIAN TASYBIH VERSI AL-MUBARRAD

AL-MUBARRAD adalah salah satu ulama terawal yang mengkaji seni *tasybih*. Ia membaginya menjadi empat jenis:

1. Tasybih Mufrith (Berlebihan): Yaitu *tasybih* yang mengandung hiperbola, atau berlebihan dalam mendeskripsikan sifat yang menyatukan *musyabbah* dan *musyabbah bih*. Seperti perkataan al-Khansa' tentang saudaranya, Shakhr:

وندمـــان بسقيت الراح صرفا ❁ وأفق الليل مرتفع السجوف

Dan sesungguhnya Shakhr, para penunjuk jalan pun menjadikannya panutan, seakan-akan ia adalah sebuah gunung yang di puncaknya ada api.

Ia menjadikan para penunjuk jalan mengikutinya, dan menjadikannya seolah-olah api di puncak gunung. *Al-'alam* berarti gunung.

Dari jenis ini dalam puisi para penyair modern adalah perkataan Basyyar:

كأن فؤاده كرة تنزى ❁ حذار البين إن نفع الحذار

Seakan-akan hatinya adalah bola yang melambung, karena takut akan perpisahan, jika memang rasa takut itu berguna.

Dan perkataan Abu Nuwas (al-Hasan ibn Hani') dalam menggambarkan khamar:

فإن ما اجتليتـــــــها فهباء ❁ تمنع الكف ما تبيح العيونا
أكل الدهر ما تجسم منـــــها ❁ وتبقى لبابها المكنـــــــــونا
فهي بكر كأنــــها كل شيء ❁ يتمنى مخيـــــر أن يكـونـــا
في كئـــــوس كانهن نجوم ❁ جاريـــــات بروجها أيديـــــنا
طالــــعات من السقاة علينا ❁ فإذا ما غربن يغربن فيـــــنا

Jika engkau melihatnya, ia adalah debu halus yang tangkisan tangan menghalanginya dari apa yang diperbolehkan mata.

Masa telah memakan apa yang berwujud darinya, dan menyisakan intisarinya yang tersembunyi. [1]

Ia adalah perawan, seakan-akan ia adalah segala sesuatu yang diharapkan oleh orang yang diberi pilihan untuk menjadi.

Di dalam cawan-cawan yang seakan-akan bintang, yang digerakkan oleh ruhnya di tangan-tangan kami.

Muncul dari para penuang anggur ke hadapan kami, dan jika mereka terbenam, mereka terbenam di dalam diri kami.

Ini adalah *tasybih* yang sangat berlebihan, yang dideskripsikan oleh al-Mubarrad sebagai "puncak, meskipun dalam tuturan para penyair modern yang hambar!".

2. Tasybih Mushib (Tepat Sasaran): Dari contoh-contoh yang dikemukakan oleh al-Mubarrad, dapat dipahami bahwa yang ia maksud adalah *tasybih* yang bebas dari hiperbola dan mengeluarkan yang lebih samar ke dalam yang lebih jelas. Seperti perkataan Imru' al-Qais tentang panjangnya malam:

كأن الثريا علقت في مصامها ❁ بأمراس كتان إلى صم جندل

Seakan-akan gugusan bintang Pleiades digantung di tempatnya dengan tambang-tambang dari linen ke batu-batu karang yang kokoh. [2]

Ini adalah *tasybih* tentang diamnya malam. Karena saking panjangnya, ia membayangkan

1 *Al-Haba'*: Partikel-partikel debu yang terlihat di bawah sinar matahari. *Tajasama*: menjadi berwujud. Maksudnya, tidak ada yang tersisa dari khamar itu kecuali ruhnya, karena khamar jika sudah tua akan menjadi jernih dan tipis hingga wujudnya hampir tak terlihat.

2 *Ats-Tsurayya*: Sebuah gugusan bintang, dinamakan demikian karena banyaknya bintang di dalamnya meskipun tampak kecil. *Fi mashamiha*: di tempatnya yang tidak ia tinggalkan, seperti *masham* (kandang/ikatan) kuda. *Al-Amras*: jamak dari *maras*, artinya tali. *Shumm*: jamak dari *ashamm*, artinya keras/kokoh. *Al-Jandal*: batu karang.

seolah-olah bintang-bintangnya diikat dengan tali linen ke batu-batu yang keras. Malam terasa panjang karena ia menanggung kesedihan dan duka di dalamnya. Seperti perkataannya tentang diamnya malam:

فـيا لك من ليل كأن نجومه ❁ بكل مغار الفتل شدت بيذبل

Oh, betapa panjangnya malam, seakan-akan bintang-bintangnya dengan setiap tali yang kuat dipintal diikat ke gunung Yadzbul. [1]

Di sini, ia menyerupakan bintang-bintang malam dalam keadaannya yang diam dan tidak bergerak seolah-olah mereka diikat dengan tali yang kuat ke sisi gunung ini.

Ibn Rasyiq menyebutkan beberapa contoh *tasybih mushib*, di antaranya perkataan an-Nabighah dalam menggambarkan al-Mutajarridah:

نظـرت إليك بحاجة لم تقضها ❁ نظر السقيم إلى وجوه العود

Ia memandangmu dengan sebuah hasrat yang belum terpenuhi, laksana pandangan orang sakit kepada wajah-wajah para penjenguk.

Dan perkataan 'Adiy ibn ar-Riqa' al-'Amili:

وكأنـها وسط النساء أعارها ❁ عينيه أحور من جآذر جاسم

وسنان أقصده النعاس فرنقت ❁ في عينه سنة وليس بنائـــم

Seakan-akan ia di tengah para wanita, telah dipinjami kedua matanya oleh seekor kijang bermata indah dari Jasim yang sedang berbaring.

Dan rasa kantuk ringan telah mengenainya, lalu terlukislah di matanya kantuk itu, padahal ia tidak sedang tidur.

Dan perkataan Shari' al-Ghawani:

فغطت بأيديـــــها ثمار نحورها ❁ كأيدى الأسارى أثقلتها الجوامع

Lalu ia menutupi buah-buah dadanya dengan tangannya, laksana tangan-tangan para tawanan yang diberatkan oleh belenggu. [2]

3. Tasybih *Muqarib* (Mendekati): Seperti perkataan Dzu ar-Rummah:

ورمل كأوراك العذارى قطعته ❁ وقد جللته المظلمات الحنـادس

Dan gundukan pasir laksana pinggul para perawan telah kulintasi, saat kegelapan pekat telah menyelimutinya.

Ini adalah salah satu jenis *tasybih maqlub* (terbalik), di mana *musyabbah* dijadikan *musyabbah bih*. Kebiasaannya adalah pinggul atau bokong wanita diserupakan dengan gundukan pasir, tetapi penyair di sini membalik *tasybih*-ya untuk tujuan hiperbola.

Di antara *tasybih muqarib* yang indah adalah perkataan asy-Syamakh:

كأن المتن والشرخين مـنه ❁ خلاف النصل سيط به مشيج

Seakan-akan punggung dan kedua sisinya, di seberang mata panah, dilumuri oleh darah yang tercampur.

1 *Maghar al-fatl*: pintalan yang sangat kuat. *Yadzbul*: nama sebuah gunung.

2 *Kitab al-'Umdah*, Jilid 1, hlm. 270. *Al-Jawami'*: belenggu.

Ia memaksudkan sebuah anak panah yang ditembakkan lalu menembus sasarannya dan dilumuri oleh darahnya. *Al-Matn* adalah punggung anak panah. *Syarkh* dari sesuatu adalah ujungnya. Yang ia maksud adalah kedua sisi *fuq* (tempat tali busur) [1]. *Al-Masyij* adalah yang tercampur.

4. Tasybih Ba'id (Jauh): Yaitu *tasybih* yang membutuhkan penjelasan, dan menurut al-Mubarrad, jenis ini adalah tuturan yang paling kasar. Seperti perkataan seorang penyair:

بل لــو رأتنى أخت جيراننا ۞ إذا أنا فى الدار كأنى حمار

Bahkan, jika saudara perempuan tetangga kami melihatku, saat aku di rumah, aku seakan-akan seekor keledai.

Maksud sang penyair adalah kesehatan (yang baik), dan ini adalah perumpamaan yang jauh, karena pendengar hanya bisa memahaminya melalui konteks lain. Allah SWT berfirman—dan ini adalah contoh yang sangat jelas—:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا

"*Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepada mereka Taurat, kemudian mereka tidak memikulnya adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal.*" [Al-Jumu'ah: 5]. Maksudnya, mereka telah buta terhadap Taurat dan berpaling dari batasan-batasan, perintah, dan larangannya, hingga mereka menjadi seperti keledai yang membawa kitab-kitab tetapi tidak tahu isinya.

Perlu dicatat mengenai klasifikasi yang dikemukakan oleh al-Mubarrad ini beberapa hal: bahwa keempat jenis ini lebih merupakan sifat bagi beberapa *tasybih*; bahwa ia tidak menetapkan batasan yang membedakan setiap jenis dari yang lain dan menyerahkannya pada intuisi dan perkiraan pembaca; dan bahwa ia telah menghukumi sebagian contoh yang ia berikan sebagai baik atau buruk tanpa memberikan alasan atas penilaiannya. Akan tetapi, pada masanya yang masih sangat awal dan pada tahap-tahap permulaan Balaghah dan kritik sastra, tidak bisa diharapkan darinya untuk mengkaji *tasybih* lebih luas daripada apa yang telah ia lakukan.

PERANGKAT-PERANGKAT TASYBIH

Perangkat *tasybih* adalah setiap lafaz yang menunjukkan kemiripan dan persekutuan. Ia bisa berupa partikel (*harf*), nomina (*asma'*), dan verba (*af'al*). Semuanya memberikan faedah kedekatan antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* dalam sifatnya. Kedua partikel tersebut adalah:

1. *Al-Kaf*: Ini adalah perangkat asli karena kesederhanaannya, dan pada dasarnya ia diikuti oleh *musyabbah bih*. Seperti perkataan seorang penyair:

أنا كالماء ـ إن رضيت ـ صفاء ۞ وإذا ما سخطت كنت لهيــــبا

Aku laksana air—jika engkau rida—dalam kejernihan, dan jika aku murka, aku menjadi api yang menyala-nyala.

1*Al-Fuq*: bagian belakang anak panah, tempat tali busur diletakkan.

Dan perkataan penyair lain:

أنت كالليث في الشجاعة والإقدام ۞ والسيف في قـــــراع الخطــوب

Engkau laksana singa dalam keberanian dan kegagahan, dan laksana pedang dalam menaklukkan marabahaya. [1]

Terkadang, *al-kaf* diikuti oleh kata tunggal yang tidak bisa dijadikan perumpamaan secara langsung. Hal ini terjadi jika *musyabbah bih*-nya bersifat komposit (*murakkab*). Seperti firman Allah SWT:

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاۤءٍ اَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَاۤءِ فَاخْتَلَطَ بِهٖ نَبَاتُ الْاَرْضِ فَاَصْبَحَ هَشِيْمًا تَذْرُوْهُ الرِّيٰحُ

"*Dan buatlah bagi mereka perumpamaan kehidupan duniawi adalah laksana air yang Kami turunkan dari langit, lalu tumbuhlah dengan suburnya karenanya tanam-tanaman di muka bumi, kemudian tanaman itu menjadi kering kerontang yang diterbangkan oleh angin.*" [Al-Kahf: 45]. Di sini, yang dimaksud bukanlah menyerupakan kondisi dunia dengan air, atau dengan satu kata tunggal yang dipaksakan untuk diestimasi. Melainkan, yang dimaksud adalah menyerupakan kondisi dunia dalam kesegaran dan keindahannya, yang kemudian diikuti oleh kehancuran dan kefanaan, dengan kondisi tanaman yang hijau dan rimbun, lalu menjadi kering dan diterbangkan angin seolah-olah tak pernah ada. Dan seperti perkataan Labid:

وما الناس إلا كالديار وأهلها ۞ بها يوم حلوها وبعد بلاقع

Dan tidaklah manusia itu melainkan laksana perkampungan dan para penghuninya, ada di sana pada hari mereka menempatinya, dan setelah itu menjadi tanah kosong.

Labid tidak menyerupakan manusia dengan perkampungan. Melainkan, ia menyerupakan keberadaan mereka di dunia serta cepatnya mereka hilang dan fana dengan kehadiran para penghuni di perkampungan dan cepatnya mereka pergi meninggalkannya dalam keadaan kosong.

2. *Ka'anna*: Partikel ini masuk mendahului *musyabbah* atau diikuti oleh *musyabbah*. Seperti perkataan seorang penyair:

كأن أخلاقك فى لطفــها ۞ ورقة فيها نسيم الصباح

Seakan-akan akhlakmu dalam kelembutannya, dan kehalusan yang ada padanya, adalah semilir angin pagi.

Dan perkataan penyair lain:

وكأن الشمس المنيرة دينا ۞ ر جلته حدائد الضـــــراب

Dan seakan-akan matahari yang bersinar adalah koin dinar yang baru dicetak oleh alat-alat pencetak uang. [2]

---

1 *Qira' al-khuthub*: bertarung melawan kesulitan dan menaklukkannya.

2 *Jallathu*: memolesnya. *Adh-DHarrab*: orang yang mencetak uang.

"Ka'anna" adalah partikel gabungan (*harf murakkab*) menurut mayoritas ahli bahasa, terdiri dari *al-kaf* dan *inna*. Mereka berkata: Asal dari *ka'anna Zaidan asadun* adalah *inna Zaidan ka asadin*. Kemudian, partikel *tasybih* (*al-kaf*) didahulukan karena adanya penekanan, lalu hamzah dari *inna* difathahkan karena didahului oleh partikel *jarr* (preposisi). Dan apa yang setelah *al-kaf* menjadi *majrur* karenanya.

"Ka'anna" berfungsi untuk *tasybih* secara mutlak. Inilah penggunaan yang paling umum dan disepakati oleh mayoritas ahli Nahwu. Namun, sekelompok ahli Nahwu berpendapat bahwa ia tidak berfungsi untuk *tasybih* jika *khabar*-nya adalah nomina jamid (non-derivatif), seperti: *ka'anna Zaidan asadun*. Berbeda halnya jika dikatakan: *ka'anna Zaidan qa'imun* (seakan-akan Zaid berdiri), atau *fi ad-dar* (di dalam rumah), atau *'indaka* (di sisimu), atau *yaqumu* (sedang berdiri). Dalam semua kasus ini, ia berfungsi untuk dugaan (*azh-zhann*) dan keraguan (*asy-syakk*). Maksudnya, ia setara dengan *zhanantu* (aku menduga) dan *tawahhamtu* (aku membayangkan). Artinya, jika *khabar*-nya berupa kata sifat, kalimat, atau semi-kalimat (*syibh jumlah*), maka ia berfungsi untuk dugaan. Dan ia tidak berfungsi untuk *tasybih* kecuali jika *khabar*-nya adalah sesuatu yang bisa dijadikan perumpamaan. Jika engkau berkata: *ka'anna Zaidan qa'imun*, ini bukan *tasybih* karena sesuatu tidak bisa diserupakan dengan dirinya sendiri. Akan tetapi, mayoritas ahli Nahwu berpegang pada pendapat pertama yang mengatakan bahwa ia berfungsi untuk *tasybih* secara mutlak. Berdasarkan ini, mereka mengatakan bahwa makna dari *ka'anna Zaidan qa'imun* adalah: menyerupakan kondisinya saat tidak berdiri dengan kondisinya saat berdiri.

3. *Mitsl*: Di antara perangkat *tasybih* adalah kata *mitsl* dan yang semakna dengannya seperti lafaz *nahw*, dan apa yang diderivasikan dari lafaz *mitsl* dan *syibh*, seperti *mumatsil* dan *musyabih* beserta sinonim-sinonimnya. Adapun perangkat *tasybih* yang berupa verba adalah seperti: *yusybihu*, *yusyabihu*, *yumatsilu*, *yudhari'u*, *yuhaki*, dan *yudhahi*.

   Terkadang, disebutkan sebuah verba yang mengisyaratkan adanya *tasybih*, seperti verba *'alima* dalam ucapanmu: *'alimtu Zaidan asadan* (aku mengetahui Zaid adalah seekor singa) dan semisalnya. Ini berlaku jika *tasybih*-nya dekat, dalam artian aspek kemiripannya mudah ditangkap, sehingga ia dapat terwujud hanya dengan sedikit perhatian. Hal ini karena makna dari *al-'ilm* (pengetahuan) adalah kepastian, dan itu sesuai untuk hal-hal yang jelas dan jauh dari kesamaran.

   Adapun jika *tasybih*-nya sedikit jauh, maka digunakan kata-kata seperti *khiltuhu* (aku mengiranya) dan *hasibtuhu* (aku menduganya) dan semisalnya, karena aspek kemiripannya jauh dari kepastian dan tersembunyi dari penangkapan ilmiah. Hal ini karena *al-hisban* (dugaan) tidak mengandung tingkat keyakinan yang kuat, dan sudah menjadi sifat dari sesuatu yang jauh dari penangkapan bahwa penangkapannya pun demikian, tanpa ada kepastian yang mengisyaratkan kejelasan dan kemudahan penangkapan.

PEMBAGIAN TASYBIH BERDASARKAN PERANGKATNYA

PARA ahli Balaghah membagi *tasybih* berdasarkan perangkatnya menjadi Mursal dan Mu'akkad:

1. Tasybih Mursal: Yaitu *tasybih* yang di dalamnya perangkatnya disebutkan. Contohnya:

خلق كالمدام أو كرضاب ال ۞ مسك أو كالعبير أو كالملاب

Akhlak laksana khamar, atau laksana tetesan kesturi, atau laksana parfum, atau laksana anggur.

Dan perkataan seorang penyair:

العمر مثل الضيف أو ۞ كالطيف ليس له إقامة

Usia itu seperti tamu, atau laksana bayangan, ia tidak tinggal lama.

Dan perkataan al-Mutanabbi saat menghina Ibrahim ibn Ishaq al-A'war ibn Kayghalagh:

وإذا أشار محدثا فكأنه ۞ قرد يقهقه أو عجوز تلطم

Dan jika ia memberi isyarat saat berbicara, ia seakan-akan seekor kera yang tertawa terbahak-bahak atau seorang nenek tua yang menampar-nampar pipinya.

2. Tasybih Mu'akkad: Yaitu *tasybih* yang perangkatnya dihapus. Penekanan (*ta'kid*) dalam *tasybih* ini dihasilkan dari klaim bahwa *musyabbah* adalah *musyabbah bih* itu sendiri. Contohnya adalah firman Allah SWT yang menggambarkan sebagian apa yang terlihat pada hari Kiamat:

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

"*Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan.*" [An-Naml: 88]. Maksudnya, gunung-gunung akan terlihat pada hari ditiupnya sangkakala berjalan seperti jalannya awan, yaitu bergerak di udara seperti bergeraknya awan yang digerakkan oleh angin.

Di antara contohnya dalam puisi adalah perkataan al-Mutanabbi saat memuji:

أين أزمعت أيهذا الهمام ۞ نحن نبت الربا وأنت الغمام

Ke mana engkau hendak pergi, wahai sang pemimpin? Kami adalah tumbuhan di dataran tinggi, dan engkau adalah awan mendung. [1]

كل عيش ما لم تطبه حمام ۞ كل شمس ما لم تكنها ظلام

Setiap kehidupan yang tidak engkau indahkan adalah kematian. Setiap matahari jika bukan dirimu adalah kegelapan. [2]

Tasybih mu'akkad lebih *baligh* dan lebih ringkas daripada *tasybih mursal*. Dikatakan lebih *baligh* karena ia menjadikan *musyabbah* sebagai *musyabbah bih* tanpa perantara perangkat, sehingga seolah-olah ia adalah dia. Jika engkau berkata: "Zaid (adalah) singa", engkau telah menjadikannya singa tanpa menyebutkan perangkat *tasybih*. Dikatakan lebih ringkas karena penghapusan perangkat *tasybih* darinya.

Di antara *tasybih mu'akkad* adalah yang di dalamnya *musyabbah bih* di-*idhafah*-kan (disandarkan) kepada *musyabbah*. Seperti perkataan seorang penyair:

والريح تعبث بالغصون وقد جرى ۞ ذهب الأصيل على لجين الـــماء

---

1 *Azma'ta*: engkau telah membulatkan tekad. *Ar-Ruba*: jamak dari *rabwah*, artinya tanah yang tinggi.

2 Artinya: Setiap kehidupan yang tidak engkau indahkan dan meriahkan adalah seperti kematian. Dan setiap matahari, jika bukan dirimu, adalah seperti kegelapan.

Dan angin mempermainkan dahan-dahan, saat emas senja telah mengalir di atas perak air.

Citraan di sini adalah angin mempermainkan dahan-dahan pohon yang hijau, mengayunkannya ke kanan dan ke kiri, ke atas dan ke bawah, sementara "emas senja"—yaitu senja yang seperti emas dalam kekuningannya—telah mengalir di atas "perak air"—yaitu di atas air yang seperti perak (*lujain*) dalam kejernihan dan keputihannya.

Dan perkataan asy-Syarif ar-Radhi:

أرسى النسيم بواديكم ولا برحت ❁ حوامل المزن في أجداثكم تضع

ولا يـــزال جنين النبت ترضعه ❁ على قبوركم العراصة الهمع

Semoga angin sepoi berlabuh di lembahmu, dan semoga pembawa-pembawa awan mendung tak henti-hentinya melahirkan (hujan) di atas pusaramu. [1]

Dan semoga janin tumbuhan senantiasa disusui di atas kuburmu oleh awan-awan tebal yang mencurahkan hujan.

Yang ia maksud dengan "pembawa-pembawa awan mendung" (*hawamil al-muzn*) adalah awan mendung yang seperti hewan yang hamil, karena keduanya sama-sama membawa manfaat. Sebagaimana ia memaksudkan dengan "janin tumbuhan" (*janin an-nabt*) adalah tumbuhan yang seperti janin. Maka, *musyabbah bih* dalam kedua *tasybih* ini di-*idhafah*-kan kepada *musyabbah*. Ini adalah *tasybih mu'akkad*.

Terkadang, *tasybih mursal* dinamakan *muzhhar* (eksplisit), sebagaimana *tasybih mu'akkad* dinamakan *mudhmar* (implisit). *Tasybih mu'akkad* atau *mudhmar* ini terbagi menjadi beberapa jenis, di antaranya:

1. Yang di dalamnya *musyabbah* dan *musyabbah bih* menempati posisi subjek (*mubtada'*) dan predikat tunggal (*khabar mufrad*). Contohnya: *anta asadun* (engkau adalah singa), *karamuka bahrun* (kedermawananmu adalah lautan), *qauluka syi'run* (ucapanmu adalah puisi), *haditsuka syahdun* (pembicaraanmu adalah madu). Dalam contoh-contoh ini dan semisalnya, tidak sulit untuk mengestimasi perangkatnya.
2. Yang di dalamnya *musyabbah* menempati posisi subjek dan *musyabbah bih* menempati posisi predikat tunggal yang terdiri dari konstruksi *idhafah* (*mudhaf* dan *mudhaf ilaih*). Contohnya: *anta hishnu adh-dhu'afa'* (engkau adalah benteng bagi orang-orang lemah). Jenis ini terbagi lagi menjadi dua:
   a. Jika *mudhaf ilaih*-nya *ma'rifah* (definit), seperti pada contoh sebelumnya, maka saat mengestimasi perangkat *tasybih*, kita boleh mempertahankan *mudhaf ilaih* seperti apa adanya atau mendahulukannya dari *mudhaf*. Kita bisa mengatakan: *anta kahishni adh-dhu'afa'* atau *anta li adh-dhu'afa'i kahishnin*.
   b. Jika *mudhaf ilaih*-nya *nakirah* (indefinit), maka wajib mendahulukannya saat mengestimasi perangkat. Dalam contoh *fulanun bahru balaghatin*, kita katakan: *fulanun fi al-balaghati ka bahrin*.
3. Dari jenis ini adalah perkataan al-Buhturi saat memuji:

1 *Al-Ajdats*: kuburan. *Al-'arashah*: awan yang menjadi seperti atap, memiliki guntur dan kilat. *Al-Hama'*: kata benda untuk sesuatu yang mencurahkan hujan.

غمـــام سحاب ما يغب له حيا ❁ ومسعر حرب ما يضيع له وتر

(Ia adalah) awan kedermawanan yang hujannya tak pernah berhenti, dan penyulut perang yang pembalasan dendamnya tak pernah hilang.

Jika kita hendak mengestimasi perangkatnya di sini, kita katakan: *samahun ka al-ghimam*. Dan tidak bisa diestimasi selain seperti ini. Subjeknya di sini dihapus, yaitu isyarat kepada yang dipuji. Seolah-olah estimasinya adalah: *huwa ghimamu samahin*. Saat mengestimasi perangkat, *mudhaf ilaih* didahulukan, sehingga menjadi: *huwa samahun ka al-ghimam*, atau *huwa fi as-samahi ka al-ghimam*.

Dan dari jenis ini adalah perkataan Abu Tammam:

أى مرعى عين ووادى نسيب ❁ لحبته الأيـــــام في ملحوب

Betapa indahnya padang rumput bagi mata dan lembah bagi syair cinta, yang telah diserang oleh hari-hari di tempat yang dirampas.

Maksud Abu Tammam adalah mendeskripsikan tempat ini yang dahulunya indah lalu keindahannya hilang. Ia mengatakan bahwa mata dahulu merasa nikmat memandangnya sebagaimana hewan ternak menikmati padang rumput, dan tempat itu dahulu dijadikan subjek syair cinta karena keindahan dan kebaikannya. Jika kita mengestimasi perangkatnya di sini, kita katakan: *ka'annahu kana li al-'aini mar'an wa li an-nasibi manzilan wa ma'lafan* (seakan-akan ia dahulu adalah padang rumput bagi mata dan tempat tinggal serta persinggahan bagi syair cinta).

WAJH SYIBH

Wajh asy-syibh adalah makna yang dimiliki bersama oleh kedua sisi *tasybih*, baik secara hakiki (*tahqiq*) maupun imajinatif (*takhyil*).

Yang dimaksud dengan hakiki di sini adalah bahwa makna bersama itu benar-benar ada pada kedua sisi secara nyata. Contohnya, menyerupakan seorang lelaki dengan singa. Keberanian adalah makna bersama atau sifat pemersatu di antara keduanya, dan ia benar-benar ada pada manusia. Perbedaan antara dia dan singa yang menjadi pembandingnya hanyalah dari sisi kekuatan dan kelemahan, serta kadar keberanian tersebut.

Demikian pula, menyerupakan rambut dengan malam. *Wajh asy-syibh* di sini adalah kehitaman, dan ia diambil dari sifat yang benar-benar ada pada kedua sisi. Jika ada perbedaan dalam sifat tersebut, itu hanya pada tingkat kekuatan dan kelemahannya.

Yang dimaksud dengan imajinatif (*takhyil*) adalah bahwa keberadaan makna tersebut pada *musyabbah bih* tidak mungkin terjadi kecuali melalui jalur takwil dan imajinasi. Seperti perkataan al-Qadi at-Tanukhi:

وكأن النجوم بين دجاها ❁ سنن لاح بينهن ابتـــــداع

Dan seakan-akan bintang-bintang di antara kegelapan malamnya adalah sunnah-sunnah yang tampak di antara bid'ah-bid'ah.[1]

---

1 *Al-Bid'ah* dan *al-ibtida'*: penggunaannya lebih dominan untuk hal-hal yang mengurangi atau menambah ajaran agama. Namun, sebagian bid'ah bisa jadi tidak tercela, dan dinamakan *bid'ah mubahah*, yaitu yang memiliki dasar

Wajh asy-syibh dalam *tasybih* ini, atau pemersatu antara kedua sisinya, adalah citraan yang dihasilkan dari adanya hal-hal yang bersinar dan putih di sela-sela sesuatu yang gelap dan hitam. Citraan ini tidak ada pada *musyabbah bih* (sunnah dan bid'ah) kecuali melalui jalur imajinasi. Hal ini karena bid'ah, kesesatan, dan segala bentuk kebodohan menjadikan pelakunya seperti orang yang berjalan dalam kegelapan, tidak menemukan jalan dan tidak bisa membedakan sesuatu. Maka, ia diserupakan dengan kegelapan. Konsekuensinya, sunnah, petunjuk, dan segala bentuk ilmu diserupakan dengan cahaya. Asal dari hal ini adalah firman Allah SWT:

يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمٰتِ إِلَى النُّوْرِ ۗ

"*...mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman)...*" [Al-Baqarah: 257].

Penggunaan ini menjadi sangat umum hingga kelompok pertama (kafir/sesat) disifati dengan kehitaman, seperti dalam perkataan: "aku menyaksikan hitamnya kekufuran dari dahi si fulan". Dan kelompok kedua (beriman/petunjuk) disifati dengan keputihan, seperti dalam sabda Nabi WAS: أَتَيْتُكُم بِالْحَنِيفِيَّةِ الْبَيْضَاءِ "*Aku datang kepada kalian dengan agama yang lurus dan putih (al-hanifiyyah al-baydha')*". Hal ini karena adanya imajinasi bahwa sunnah dan semisalnya termasuk dalam genus yang bersinar atau berwarna putih di mata, sedangkan bid'ah dan semisalnya adalah sebaliknya.

Oleh karena itu, menyerupakan bintang-bintang di antara kegelapan dengan sunnah-sunnah di antara bid'ah-bid'ah menjadi seperti menyerupakan bintang-bintang dalam kegelapan dengan putihnya uban di antara hitamnya rambut masa muda, atau dengan bunga-bunga yang berkilauan di antara tanaman yang hijau pekat. Takwil di dalamnya adalah bahwa ia mengimajinasikan sesuatu yang tidak berwarna seolah-olah memiliki warna.

Termasuk *tasybih takhyili* adalah perkataan Ibn Babak:

وأرض كأخلاق الكرام قطعتها ❁ وقد كحل الليل السماك فأبصرا

Dan sebuah negeri laksana akhlak orang-orang mulia telah kulintasi, saat malam telah mencelaki bintang Simak, lalu ia pun melihat. [1]

Karena akhlak biasa disifati dengan luas dan sempit sebagai perumpamaan dengan tempat yang luas dan sempit, maka ia mengimajinasikan akhlak orang mulia sebagai sesuatu yang memiliki kelapangan, dan menjadikannya sebagai sifat pokoknya, lalu ia menyerupakan negeri tersebut dengan kelapangan itu.

Dan termasuk di dalamnya perkataan Abu Thalib ar-Raqqi:

ولقد ذكـــــرتك والظلام كأنه ❁ يوم النوى وفؤاد من لم يعشق

Dan sungguh aku mengingatmu saat kegelapan laksana hari perpisahan dan laksana hati orang yang tak pernah jatuh cinta.

Karena hari-hari yang penuh duka biasa disifati dengan kehitaman secara kiasan—seperti

dalam syariat atau dituntut oleh suatu kemaslahatan yang dapat menolak kemudaratan.

1 *As-Simak*: salah satu dari dua bintang Simak yang terang, yaitu Simak al-A'zal atau Simak ar-Ramih.

dalam ucapan: “hariku menjadi hitam di mataku” dan “dunia menjadi gelap bagiku”—dan karena seorang pecinta yang dimabuk asmara mengasumsikan adanya kekerasan hati pada orang yang tidak pernah jatuh cinta, dan hati yang keras biasa disifati dengan kehitaman secara kiasan, maka sang penyair yang sedang jatuh cinta ini mengimajinasikan hari perpisahan (*yaum an-nawa*) dan hati orang yang tak pernah jatuh cinta (*fu’ad man lam ya‘syaq*) sebagai dua hal yang memiliki kehitaman. Ia menjadikannya lebih dikenal dan lebih masyhur dengan sifat hitam daripada kegelapan itu sendiri, lalu menyerupakan kegelapan dengan keduanya.

WAJH SYIBH BERDASARKAN TUNGGAL DAN JAMAKNYA

Wajh asy-syibh bisa jadi tunggal dan inderawi, seperti warna merah, samar, aroma wangi, rasa nikmat, dan kelembutan sentuhan, dalam contoh menyerupakan pipi dengan mawar, suara lemah dengan bisikan, aroma napas dengan ‘anbar, air liur dengan khamar, dan kulit lembut dengan sutra.

Wajh asy-syibh juga bisa jadi tunggal dan rasional, seperti keberanian dalam menyerupakan lelaki pemberani dengan singa, dan seperti makna petunjuk secara umum dalam sabda (yang dinisbatkan kepada Nabi): “*Para sahabatku laksana bintang-bintang, dengan siapa pun dari mereka kalian mengikuti, niscaya kalian akan mendapat petunjuk.*”

Wajh asy-syibh juga bisa jadi majemuk dan inderawi. Yang dimaksud dengan majemuk di sini adalah jika dalam *tasybih* disebutkan beberapa aspek kemiripan (dua atau lebih) yang masing-masing bisa berdiri sendiri. Artinya, jika hanya salah satunya yang disebutkan, itu sudah cukup untuk membentuk *tasybih*. Contohnya, jika dikatakan: “Jeruk itu seperti apel dalam bentuknya, warnanya, kemanisannya, dan aromanya.” Seandainya dua dari aspek-aspek kemiripan ini dihapus, sisanya sudah cukup untuk membentuk *tasybih* dan menjelaskan maksud penutur. Inilah yang dimaksud dengan *wajh asy-syibh* majemuk.

Contoh *wajh asy-syibh* majemuk dan rasional adalah: “Anak perempuan itu seperti ibunya dalam kasih sayang, kelembutan, kecerdasan, dan kebaikannya.”

Contoh *wajh asy-syibh* majemuk dan berbeda (inderawi & rasional) adalah: “Anak laki-laki itu seperti ayahnya dalam tinggi badannya, cara berjalannya, suaranya, akhlaknya, kedermawanannya, dan ilmunya.”

PEMBAGIAN TASYBIH MENURUT KEMIRIPANNNYA

Tasybih berdasarkan aspek kemiripannya memiliki tiga klasifikasi:

1. *Tamtsil* dan *Ghair Tamtsil*.
2. *Mufashshal* dan *Mujmal*.
3. *Qarib* dan *Ba‘id*.

1. Tasybih Tamtsil

Ini adalah *tasybih* yang aspek kemiripannya berupa sebuah citraan yang diabstraksikan dari beberapa hal (dua atau lebih). Inilah mazhab mayoritas ahli Balaghah dalam

mendefinisikannya. Mereka tidak mensyaratkan apa pun selain susunan citraan (*tarkib ash-shurah*), baik unsur-unsur pembentuk citraan itu bersifat inderawi maupun maknawi. Semakin banyak unsur dalam citraan atau susunan tersebut, semakin jauh dan semakin *baligh tasybih* itu.

Di antara contohnya adalah perkataan seorang penyair yang memuji seorang kesatria:

وتراه في ظلم الوغى فتخاله ❁ قمرا يكر على الرجال بكوكب

Dan engkau melihatnya dalam kegelapan perang, lalu engkau mengiranya bulan yang menyerang para lelaki dengan sebilah bintang.

Musyabbah di sini adalah citraan sang pahlawan kesatria dengan pedang berkilau di tangannya yang ia gunakan untuk membelah kegelapan debu peperangan. *Musyabbah bih* adalah citraan bulan yang membelah kegelapan angkasa dan terhubung dengan sebuah bintang yang bersinar. *Wajh asy-syibh* adalah citraan komposit dari munculnya sesuatu yang bersinar yang membawa sesuatu yang berkilauan di tengah kegelapan.

Termasuk di dalamnya adalah perkataan Ibn al-Mu'tazz yang menggambarkan langit setelah awan menghilang:

كأن سماءنا لما تجلت ❁ خلال نجومها عند الصباح

رياض بنفسج خضل نداه ❁ تفتح بينه نور الأقاح

Seakan-akan langit kita, saat ia telah tampak cerah di antara bintang-bintangnya kala pagi, adalah taman bunga violet yang basah oleh embun, yang di sela-selanya mekar cahaya bunga kamomil. [1]

Musyabbah adalah citraan langit dengan bintang-bintang yang tersebar di dalamnya pada waktu pagi. *Musyabbah bih* adalah citraan taman bunga violet yang diselingi oleh bunga-bunga kamomil. *Wajh asy-syibh* adalah citraan yang dihasilkan dari sesuatu yang berwarna biru yang di sela-selanya tersebar bentuk-bentuk kecil berwarna putih.

Termasuk di dalamnya adalah perkataan Abu Tammam tentang seorang penyanyi wanita yang bernyanyi dalam bahasa Persia:

ولم أفهم معانيها ولكن ❁ ودت كبدي فلم أجهل بشجاها

فبت كأنني أعمى معنى ❁ بحب الغانيات وما يراها

Aku tidak memahami makna-maknanya, tetapi hatiku terbakar, sehingga aku tidak asing dengan kesedihannya.

Maka, aku melalui malam seakan-akan aku seorang buta yang tersiksa karena mencintai para wanita cantik, padahal ia tak melihat mereka. [2]

Musyabbah di sini adalah kondisi sang penyair, di mana alunan lagu dari penyanyi berbahasa Persia membangkitkan kerinduan dalam dirinya, padahal ia tidak memahami bahasanya. *Musyabbah bih* adalah kondisi seorang buta yang mencintai wanita-wanita cantik, padahal ia tidak melihat sedikit pun kecantikan mereka. *Wajh asy-syibh* adalah

1 *Al-Khadhl*: basah. Artinya: Setelah awan menghilang, langit di antara bintang-bintang yang tersebar pada waktu fajar menjadi seperti taman bunga violet yang dibasahi air, yang di sela-selanya mekar bunga-bunga kamomil.

2 *Wadat kabidi*: membakar hatiku. *Asy-Syaja*: kesedihan dan kegembiraan (emosi). Artinya: aku tidak asing dengan kesedihan yang ia bangkitkan dalam diriku. *Al-mu'anna*: yang lelah dan sedih.

citraan sebuah hati yang terpengaruh dan tergerak oleh hal-hal yang tidak ia pahami sepenuhnya.

Termasuk di dalamnya adalah perkataan seorang penyair tentang teman yang durhaka:

إني وإياك كالصادي رأى نهلا ❁ ودونه هوة يخشى بها التــلفا

رأى بعينيه مـــاء عــز مورده ❁ وليس يملك دون الماء منصرفا

Sesungguhnya aku dan engkau laksana orang kehausan yang melihat sumber air, namun di hadapannya ada jurang yang ia takuti akan membawa kebinasaan.

Ia melihat dengan matanya air yang sulit dicapai, dan ia tidak memiliki pilihan untuk berpaling dari air itu.

Musyabbah adalah kondisi sang penyair dengan temannya yang durhaka: kesetiaan mendorongnya untuk mempertahankan persahabatan, namun kedurhakaan yang ia lihat mendorongnya untuk memutuskannya. Ia bimbang di antara keduanya, tetapi pada akhirnya ia menuruti panggilan kesetiaan. *Musyabbah bih* adalah kondisi orang kehausan yang melihat air, namun di antara ia dan air itu terhalang oleh jurang yang ia takuti akan membunuhnya jika ia mendekat. Ia pun berdiri bimbang, tetapi tidak mampu untuk berpaling dari air itu. *Wajh asy-syibh* adalah citraan seseorang yang menginginkan sesuatu, namun terhalang oleh marabahaya, sehingga ia dilanda kebimbangan, tetapi tidak putus asa.

Termasuk di dalamnya adalah firman Allah SWT:

مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِيْ كُلِّ سُنْۢبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ ۗ وَاللّٰهُ يُضٰعِفُ لِمَنْ يَّشَاۤءُ ۗ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ

"*Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji. Allah melipatgandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui.*" [Al-Baqarah: 261].

Musyabbah adalah kondisi orang yang berinfak sedikit di jalan Allah lalu mendapatkan balasan yang sangat besar. *Musyabbah bih* adalah kondisi orang yang menabur sebutir benih, lalu ia menumbuhkan tujuh bulir, yang pada setiap bulirnya terdapat seratus biji. *Wajh asy-syibh* adalah citraan seseorang yang beramal sedikit lalu memetik hasil yang banyak dari amalnya.

Adapun jika *wajh asy-syibh* bukan *tamtsil*, maka ia adalah sebaliknya, yaitu ketika ia bukan merupakan citraan yang diabstraksikan dari beberapa hal. Dengan kata lain, ia adalah *wajh asy-syibh* yang tidak komposit, alias tunggal (*mufrad*). Keadaannya yang tunggal tidak menghalangi adanya beberapa sifat yang dimiliki bersama oleh kedua sisi *tasybih*.

Di antara contoh *tasybih* yang aspek kemiripannya bukan *tamtsil* adalah perkataan al-Buhturi:

هو بحر السماح والجود فازدد ❁ منه قربا تزدد من الفقر بعدا

Dia adalah lautan kemurahan dan kedermawanan, maka mendekatlah padanya, niscaya engkau akan menjauh dari kemiskinan.

Musyabbah di sini adalah yang dipuji, *musyabbah bih* adalah lautan, dan *wajh asy-syibh* yang dimiliki bersama oleh keduanya adalah sifat kedermawanan.

Dan perkataan Imru' al-Qais:

وليل كموج البحر أرخى سدوله ❁ علي بأنـــــواع الهموم ليبتلي

Dan malam laksana ombak lautan telah menurunkan tirainya ke atasku dengan berbagai macam duka untuk mengujiku.

Musyabbah dalam bait ini adalah malam dalam kegelapan dan kengeriannya. *Musyabbah bih* adalah ombak lautan. Dan malam ini telah menurunkan tabir dan tirainya yang disertai dengan segala macam duka dan kesedihan untuk menguji kesabaran dan ketahanannya. *Wajh asy-syibh* yang dimiliki bersama oleh malam dan ombak lautan adalah dua sifat: kegelapan dan kengerian.

Dan perkataan Abu Bakar al-Khalidi:

يا شبيه البدر حسنا ❁ وضياء ومـــنالا

وشبيه الغصن لينا ❁ وقواما واعتدالا

أنت مثل الورد لونا ❁ ونسيما ومـــلالا

زارنا حتى إذا مـــا ❁ سرنا بالقرب زالا

Wahai yang serupa dengan bulan purnama dalam keindahan, cahaya, dan ketercapaiannya.
Dan serupa dengan dahan dalam kelembutan, postur, dan keserasiannya.
Engkau seperti mawar dalam warna, aroma, dan pesonanya.
Ia mengunjungi kami, hingga saat kami berbahagia dengan kedekatannya, ia pun pergi.

Musyabbah dalam contoh ini adalah sang kekasih. *Musyabbah bih*-nya adalah bulan purnama, lalu dahan, lalu mawar. *Wajh asy-syibh* yang dimiliki bersama oleh kedua sisi adalah sifat-sifat majemuk yang tidak saling terikat. Setiap sifat bisa berdiri sendiri sebagai *wajh asy-syibh*, artinya jika sebagian dihapus atau urutannya diubah, *tasybih* tersebut tidak akan rusak.

Barangkali, dari contoh-contoh ini kita dapat memahami bahwa Tasybih Ghair Tamtsil adalah yang aspek kemiripannya bukan berupa citraan, yaitu tidak komposit. Dengan kata lain, ia bersifat tunggal, meskipun sifat-sifat yang dimiliki bersama oleh kedua sisi itu banyak. Dan jika ada beberapa sifat bersama, tidak disyaratkan adanya tatanan atau urutan tertentu, artinya boleh didahulukan atau diakhirkan, dan boleh dipertahankan seluruhnya atau sebagian saja sebagai *wajh asy-syibh* tanpa merusak *tasybih* itu.

2. Wajh asy-Syibh bisa berupa Mufashshal dan Mujmal:
   a. Tasybih Mufashshal: Adalah *tasybih* yang di dalamnya *wajh asy-syibh* disebutkan. Contohnya perkataan seorang penyair:

كم وجوه مثل النهار ضياء ۞ لنفوس كالليل في الإظلام

Betapa banyak wajah laksana siang dalam cahayanya, untuk jiwa-jiwa laksana malam dalam kegelapannya.

Bait ini mengandung dua *tasybih*. *Wajh asy-syibh* pada yang pertama adalah "cahaya", dan pada yang kedua adalah "kegelapan". Keduanya disebutkan dalam *tasybih*.

Perkataan Ibn ar-Rumi:

يا شبيه البدر في الحسـ ۞ ـن وفي بعد المنال

جد فقد تنفجر الصخـــ ۞ ـرة بالمـــاء الـــزلال

Wahai yang serupa dengan bulan purnama dalam keindahan dan dalam jauhnya ketercapaian.

Berilah, karena terkadang batu karang pun bisa memancarkan air yang tawar.

Musyabbah adalah sang kekasih, *musyabbah bih* adalah bulan purnama, dan *wajh asy-syibh* adalah persekutuan keduanya dalam sifat keindahan dan jauhnya ketercapaian. Keduanya disebutkan dalam *tasybih*.

Perkataan penyair lain:

أنت كالبحر في السماحة، والشـ ۞ ـمس علوا، والبدر في الإشـــراق

Engkau laksana lautan dalam kedermawanan, laksana matahari dalam ketinggian, dan laksana bulan purnama dalam sinarnya.

Bait ini mengandung tiga *tasybih*, dan pada masing-masingnya disebutkan *wajh asy-syibh*. Pada *tasybih* pertama adalah "kedermawanan", pada yang kedua "ketinggian", dan pada yang ketiga "sinarnya".

Setiap *tasybih* dalam contoh-contoh ini adalah *tasybih mufashshal* karena *wajh asy-syibh*-nya disebutkan.

b. Tasybih Mujmal: Adalah *tasybih* yang *wajh asy-syibh*-nya dihapus. Contohnya perkataan seorang penyair:

وكأن إيماض السيوف بوارق ۞ وعجاج خيلهم سـحاب مظلم

Dan seakan-akan kilatan pedang adalah halilintar, dan debu kuda-kuda mereka adalah awan yang gelap. [1]

Dalam bait ini ada dua *tasybih*: menyerupakan kilatan pedang dengan halilintar (dalam hal kemunculan dan cepatnya menghilang), dan menyerupakan debu kuda dengan awan gelap (dalam hal kehitaman dan gumpalannya di udara). *Wajh asy-syibh* pada keduanya dihapus, maka ini adalah *tasybih mujmal*.

Di antara *tasybih mujmal* ada yang aspek kemiripannya jelas dan dipahami oleh semua orang, bahkan masyarakat awam, seperti contoh sebelumnya dan ucapan kita: "Zaid (adalah) singa", di mana tidak ada yang tidak tahu bahwa yang dimaksud adalah perumpamaan dalam keberanian, bukan yang lain.

Dan di antara *tasybih mujmal* ada yang aspek kemiripannya tersembunyi (*khafi*) dan tidak dapat ditangkap kecuali oleh orang yang memiliki kecerdasan di atas

1 *Al-Imadh*: kilatan. *Al-Bawariq*: jamak dari *bariq*, yaitu halilintar. *Al-'Ajaj*: debu.

level awam. Seperti perkataan Fathimah binti al-Khursyub ketika ditanya tentang anak-anaknya, mana yang paling utama. Ia menjawab: "'Umarah, bukan, fulan, bukan, fulan." Lalu ia berkata: "Celakalah mereka jika aku tahu mana yang paling utama. Mereka itu seperti lingkaran yang utuh, tidak diketahui mana ujungnya." Maknanya adalah bahwa anak-anaknya, karena kesetaraan asal-usul dan keturunan mereka serta kesamaan mereka dalam kemuliaan, mustahil untuk menentukan sebagian sebagai yang mulia dan sebagian lain sebagai yang lebih mulia. Sebagaimana sebuah lingkaran yang utuh, karena keserasian dan kesetaraan bagian-bagiannya, mustahil untuk menentukan mana yang menjadi ujung dan mana yang menjadi tengah. *Tasybih* antara anak-anak al-Khursyub dengan lingkaran utuh ini adalah *tasybih mujmal*. *Wajh asy-syibh*-nya yang dihapus adalah ketidakmungkinan, bahkan kemustahilan, untuk menentukan mana yang awal atau yang lebih utama dari hal-hal yang serasi dan setara, atau keserasian yang mencegah adanya pembedaan yang memungkinkan adanya tingkatan. Aspek kemiripan yang dihapus ini, yang dimiliki bersama oleh kedua sisi, adalah hal yang tersembunyi dan tidak dapat ditangkap kecuali oleh orang yang memiliki kecerdasan di atas level awam, sebagaimana saya sebutkan tadi.

Di antara *tasybih mujmal* ada yang di dalamnya tidak disebutkan deskripsi *musyabbah* maupun deskripsi *musyabbah bih* yang mengisyaratkan *wajh asy-syibh*. Termasuk jenis ini adalah *tasybih* kilatan pedang dengan halilintar, dan *tasybih* Zaid dengan singa yang telah disebutkan.

Dan ada pula yang di dalamnya hanya disebutkan deskripsi *musyabbah bih*. Seperti *tasybih* debu kuda dengan awan gelap, dan *tasybih* anak-anak binti al-Khursyub dengan lingkaran utuh yang tidak diketahui ujungnya. Termasuk jenis ini juga—yaitu *tasybih mujmal* yang hanya menyebut deskripsi *musyabbah bih*—adalah perkataan Ziyad al-A'jam:

وأنا وما تلقي لـنا إن هـجوتـــنا ❁ لكالبحر مهما تلق في البحر يغرق

Dan aku, dan apa yang kau lemparkan pada kami jika kau menghina kami, laksana lautan, apa pun yang kau lemparkan ke lautan, ia akan tenggelam.

Dan perkataan an-Nabighah adz-Dzubyani:

فإنك شمس والملوك كـواكب ❁ إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

Sesungguhnya engkau adalah matahari dan para raja adalah bintang-bintang. Jika ia (matahari) telah terbit, tak satu pun dari mereka (bintang) yang tampak.

Dan di antara *tasybih mujmal* ada yang di dalamnya disebutkan deskripsi *musyabbah* dan *musyabbah bih*. Seperti perkataan Abu Tammam dalam memuji al-Hasan ibn Sahl:

صدفت عنه ولم تصدف مواهبه ❁ عني، وعـــاوده ظني فلم يخب

كالغيث إن جئته وافاك ريقـــه ❁ وإن ترحلت عـــنه لج في الطلب

Aku berpaling darinya, tetapi pemberian-pemberiannya tidak berpaling dariku. Dan dugaanku kembali padanya, lalu tidak kecewa.

Laksana hujan deras, jika kau mendatanginya, curahan pertamanya akan menyambutmu. Dan jika kau pergi darinya, ia akan gigih mengejarmu. [1]

Tasybih di sini adalah: "yang dipuji laksana hujan deras". Bait pertama mengandung deskripsi *musyabbah*, yaitu yang dipuji. Bait kedua mengandung deskripsi *musyabbah bih*, yaitu hujan deras. Kedua deskripsi ini mengisyaratkan *wajh asy-syibh* yang dihapus, yaitu ketidakmungkinan untuk melepaskan diri dari keduanya dalam keadaan apa pun.

3. Bisa berupa Qarib (Dekat) dan Ba'id (Jauh):

Demikian pula, *tasybih* berdasarkan aspek kemiripannya bisa berupa dekat dan jauh. Yang dimaksud dengan dekat adalah dekat yang klise (*mubtadzal*), dan yang dimaksud dengan jauh adalah jauh yang unik (*gharib*).

- Al-Qarib al-Mubtadzal: Adalah *tasybih* yang di dalamnya terjadi perpindahan (pemahaman) dari *musyabbah* ke *musyabbah bih* tanpa memerlukan pemikiran mendalam, karena aspek kemiripannya tampak jelas pada pandangan pertama.

  Penyebab kejelasannya ada dua. Pertama, karena sifatnya yang global (*jumali*). Karena pemahaman global selalu lebih dahulu sampai ke benak daripada pemahaman rinci. Tidakkah engkau lihat bahwa penglihatan pada awalnya tidak sampai pada deskripsi rinci, melainkan global, baru kemudian rinci? Karena itu dikatakan, "pandangan pertama itu dungu", dan "fulan tidak menajamkan pandangannya". Demikian pula halnya dengan indera lainnya. Seseorang akan menangkap detail suara, rasa, bau, dan sentuhan pada kali kedua apa yang tidak ia tangkap pada kali pertama. Orang yang mencari kerincian seperti orang yang mencari sesuatu di antara banyak hal dan ingin membedakannya dari campurannya. Dan orang yang mencari keumuman seperti orang yang mengambil sesuatu secara acak tanpa pengamatan mendalam. Demikian pula hukumnya untuk apa yang ditangkap oleh akal. Sesuatu selalu lebih dahulu sampai ke benak secara global. Adapun rinciannya terbenam dalam keumuman itu dan tidak akan hadir dan terungkap kecuali setelah mengerahkan pemikiran.

  Kedua, penyebab kejelasan *wajh asy-syibh* pada pandangan pertama adalah sedikitnya rincian disertai dengan seringnya kehadiran *musyabbah bih* di dalam benak. Baik itu saat hadirnya *musyabbah* karena kedekatan hubungan di antara keduanya—seperti menyerupakan anggur hitam besar dengan buah plum dalam bentuk dan ukurannya—atau secara mutlak karena seringnya ia terulang pada indera—seperti menyerupakan matahari dengan cermin yang dipoles dalam hal kebulatan dan sinarnya. Karena kedekatan hubungan dan seringnya kemunculan keduanya mengalahkan kerincian, sebab ia menuntut kecepatan perpindahan (pemahaman).

---

1 *Shadaftu 'anhu*: aku berpaling darinya. *Lam tashdif mawahibuhu*: pemberian-pemberiannya tidak terputus dariku. *Al-Ghaits*: hujan deras yang menolong penduduk bumi. *Wafaka riquhu*: curahan pertama dan terbaiknya datang dan menyambutmu. *In tarahhalta 'anhu*: jika engkau lari dari hujan itu. *Lajja fi ath-thalab*: ia gigih dan bersikeras untuk mengejarmu meskipun engkau lari.

- Al-Ba'id al-Gharib: Adalah *tasybih* yang di dalamnya perpindahan (pemahaman) dari *musyabbah* ke *musyabbah bih* tidak terjadi kecuali setelah berpikir, karena aspek kemiripannya tersembunyi pada pandangan pertama.

Penyebab kesamaran ini ada dua. Pertama, karena ia sangat rinci. Seperti perkataan seorang penyair *rajaz*:

والشمس كالمرآة في كف الأشل

Dan matahari laksana cermin di telapak tangan orang yang lumpuh (tangannya).

Wajh asy-syibh dalam *tasybih* ini adalah citraan yang dihasilkan dari kebulatan disertai cahaya dan gerakan cepat yang terus-menerus, dengan gelombang dan guncangan cahaya akibat gerakan tersebut, hingga sinar itu terlihat seolah-olah hendak melebar sampai meluap dari sisi-sisi lingkaran, lalu ia berubah pikiran dan kembali dari melebar menjadi menyempit. Matahari, jika seseorang menatapnya tajam untuk melihat bentuknya, akan memperlihatkan citraan ini. Demikian pula cermin jika berada di tangan orang yang lumpuh. Citraan yang menjadi *wajh asy-syibh* di sini tidak akan muncul di benak orang yang melihat cermin yang terus-menerus bergetar itu kecuali setelah perenungan, pengamatan yang lama, dan ketenangan.

Kedua, penyebab kesamaran *wajh asy-syibh* pada pandangan pertama adalah jarangnya kehadiran *musyabbah bih* di dalam benak. Baik itu saat hadirnya *musyabbah* karena jauhnya hubungan di antara keduanya—seperti menyerupakan bunga violet dengan api belerang dalam perkataan seorang penyair:

ولازوردية تزهو بزرقتـــــــها ❁ بين الرياض على حمر اليــواقيت

كأنها فوق قامات ضعفن بها ❁ أوائل النار في أطـــراف كبريت

Dan bunga biru keunguan yang bangga dengan kebiruannya, di antara taman-taman di atas batu-batu delima yang merah.

Seakan-akan ia di atas tangkai-tangkai yang melemah karenanya, adalah percikan-percikan pertama api di ujung-ujung batang belerang.

Di sini, bunga biru keunguan (*lazuwardiyyah*), yaitu bunga violet, diserupakan dengan api di ujung batang belerang. Padahal, sudah maklum bahwa hal alami yang cepat terlintas di benak saat bunga violet hadir adalah bunga-bunga dan wewangian lain dari jenisnya, bukan percikan pertama api di ujung batang belerang. Karena perpindahan (pemahaman) dari bunga violet ke api tersebut terjadi setelah perenungan dan pengamatan yang lama, maka *tasybih* ini menjadi unik (*gharib*).

Atau bisa juga jarangnya kehadiran *musyabbah bih* terjadi secara mutlak, tanpa terikat waktu kehadiran *musyabbah*, karena ia bersifat ilusif (*wahmi*)—seperti *tasybih* mata panah dengan taring *ghoul* yang telah lalu—atau karena ia bersifat komposit-imajinatif (*murakkab khayali*)—seperti *tasybih* bunga anemone dengan bendera delima yang terbentang di atas tombak peridot—atau karena ia bersifat komposit-rasional (*murakkab 'aqli*)—seperti *tasybih* para rabi Yahudi dengan keledai yang membawa kitab-kitab.

Karena jarangnya kehadiran *musyabbah bih* di dalam benak, atau sedikitnya ia terulang pada indera—seperti *tasybih* matahari dengan cermin di tangan orang lumpuh yang telah lalu—seseorang bisa saja menghabiskan usianya tanpa pernah melihat cermin di tangan orang lumpuh. Maka, keunikan dalam *tasybih* ini berasal dari dua sisi: banyaknya rincian pada *wajh asy-syibh*, dan sedikitnya pengulangan atau kemunculannya pada indera.

TASYBIH MAQLUB (TERBALIK)

TASYBIH MAQLUB adalah menjadikan *musyabbah* sebagai *musyabbah bih* dengan klaim bahwa aspek kemiripan (*wajh asy-syibh*) padanya lebih kuat dan lebih jelas.

Abu al-Fath 'Utsman ibn Jinni dalam kitabnya *al-Khasha'ish* [1] menamakan jenis *tasybih* ini "dominasi cabang atas akar" (*ghalabat al-furu' 'ala al-ushul*). Ia berkata: "Ini adalah salah satu bab dalam bahasa Arab yang menarik. Engkau akan menemukannya dalam makna-makna tuturan bangsa Arab, sebagaimana engkau menemukannya dalam makna-makna tuturan para ahli i'rab. Dan engkau hampir tidak akan menemukan satu pun darinya kecuali tujuannya adalah hiperbola (*mubalaghah*)."

Di antara contohnya dari tuturan bangsa Arab adalah perkataan Dzu ar-Rummah:

ورمل كأوراك العذارى قطعتهم ❁ إذا ألبسته المظلمات الحنادس

Dan gundukan pasir laksana pinggul para perawan telah kulintasi, saat kegelapan pekat telah menyelimutinya.[2]

Tidakkah engkau lihat bagaimana Dzu ar-Rummah menjadikan akar sebagai cabang dan cabang sebagai akar? Hal ini karena kebiasaan dan kelaziman dalam hal seperti ini adalah menyerupakan bokong wanita dengan gundukan-gundukan pasir. Tidakkah engkau lihat perkataannya:

ليلى قضيت تحته كثيب ❁ وفى القلاد رشأ ربيب

Laila adalah dahan yang di bawahnya ada gundukan pasir, dan di kalungnya ada anak kijang yang jinak[3].

Dan alangkah indahnya karya al-Buhturi, betapa segar, menarik, dan halusnya perkataannya:

أين الغزال المستعير من النقا ❁ كفلا ومن نور الأقاحي مبسما

Di mana gerangan kijang yang meminjam pinggul dari gundukan pasir, dan senyuman dari cahaya bunga kamomil?

Maka, aku katakan: Dzu ar-Rummah telah menyalahi kebiasaan dan kelaziman dalam hal ini, ia menyerupakan gundukan-gundukan pasir dengan bokong wanita. Ini seolah-olah keluar sebagai bentuk hiperbola, artinya: aspek ini (keindahan bentuk) telah begitu melekat pada bokong wanita dan menjadi seolah-olah akar baginya, hingga gundukan pasir pun diserupakan dengannya.

---

1 *Kitab al-Khasha'ish* karya Ibn Jinni, Jilid 1, hlm. 300, cetakan Dar al-Kutub al-Mishriyyah.

2 *Albastuhu*: menutupinya. *Al-Hanadis*: jamak dari *hindis*, artinya kegelapan yang pekat.

3 *Al-Qilad*: kalung. *Ar-Rasya'*: anak kijang jika sudah mulai bergerak kuat dan berjalan bersama induknya.

Ibn al-Atsir dalam kitabnya *al-Mathal as-Sa'ir*[1] membahas jenis *tasybih* ini dan menamakannya "at-thard wa al-'aks" (lurus dan terbalik). Ia berkata: "Ketahuilah, bahwa di antara *tasybih* ada jenis yang dinamakan *ath-thard wa al-'aks*. Yaitu menjadikan *musyabbah bih* sebagai *musyabbah*, dan *musyabbah* sebagai *musyabbah bih*. Sebagian menyebutnya *ghalabat al-furu' 'ala al-ushul*... Di antara contohnya adalah perkataan al-Buhturi:

في طلعة البدر شيء من محاسنها ۞ وللمضب نـــص من بنـــــــــها

Pada roman bulan purnama ada sedikit dari keindahannya, dan bagi dahan ada bagian dari kelenturan tubuhnya.

Dan perkataan 'Abdullah ibn al-Mu'tazz dalam menyerupakan bulan sabit:

ولاح ضوء قمير كاد يفضحـــنا ۞ مثل القلامة قد قدت من الظفر

Dan tampaklah cahaya bulan sabit kecil yang hampir mempermalukan kita, laksana potongan kuku yang telah dipotong.

Ketika hal ini telah menyebar dan meluas dalam tuturan bangsa Arab, ia menjadi seolah-olah akar. Ini adalah salah satu aspek dalam Ilmu Bayan yang indah tempatnya dan halus pengambilannya. Dan ini telah disebutkan oleh Abu al-Fath ibn Jinni dalam kitab *al-Khasha'ish*.

"Ketika aku menelaah hal ini dan memperdalam pengamatanku, tampaklah bagiku apa yang akan kusebutkan. Yaitu, telah menjadi ketetapan dalam faedah dasar yang disimpulkan dari *tasybih* bahwa sesuatu diserupakan dengan apa yang bisa disebut dengan lafaz *af'al* (bentuk superlatif), artinya diserupakan dengan apa yang lebih jelas, lebih indah, atau lebih buruk darinya. Demikian pula, yang lebih sedikit diserupakan dengan yang lebih banyak, dan yang lebih rendah dengan yang lebih tinggi. Dan bahasan ini tidaklah merusak kaidah tersebut, karena apa yang telah kami sebutkan adalah hal yang lazim dalam babnya dan menjadi poros penggunaan. Adapun ini (tasybih terbalik) tidaklah lazim, dan ia hanya menjadi indah dalam pembalikan makna yang sudah dikenal. Yaitu engkau menjadikan *musyabbah bih* sebagai *musyabbah*, dan *musyabbah* sebagai *musyabbah bih*. Dan ia tidak akan indah jika digunakan pada hal lain yang tidak lazim. Tidakkah engkau lihat bahwa sudah menjadi kebiasaan dan kelaziman untuk menyerupakan bokong dengan gundukan pasir? Maka ketika Dzu ar-Rummah membalik proposisi ini dalam puisinya, ia menjadi indah dan serasi. Demikian pula yang dilakukan oleh al-Buhturi, karena sudah menjadi kebiasaan untuk menyerupakan wajah yang indah dengan bulan purnama dan postur yang indah dengan dahan. Maka ketika al-Buhturi membalik proposisi tersebut, ia pun menjadi indah dan serasi.

Seandainya Dzu ar-Rummah menyerupakan gundukan pasir dengan sesuatu yang lebih kecil darinya selain bokong, niscaya tidak akan indah. Demikian pula, seandainya al-Buhturi menyerupakan roman bulan purnama dengan selain roman si cantik, dan dahan dengan selain posturnya, niscaya tidak akan indah pula.

Demikian pula halnya dengan *tasybih* 'Abdullah ibn al-Mu'tazz yang menyerupakan citraan bulan sabit dengan potongan kuku. Karena kebiasaannya adalah menyerupakan

1 *Kitab al-Mathal as-Sa'ir*, hlm. 164.

potongan kuku dengan bulan sabit. Maka ketika hal itu telah masyhur dan lazim, menjadi indah untuk membalik proposisinya."

Di antara contoh Tasybih Maqlub adalah perkataan Ibn al-Mu'tazz:

والصبح في طرة ليل مسفر ۞ كأنه غـــــــرة مهر أشقر

Dan subuh di ujung malam yang mulai terang, seakan-akan ia adalah tanda putih di dahi kuda merah. [1]

Musyabbah di sini adalah subuh, dan *musyabbah bih* adalah tanda putih di dahi kuda merah. Ini adalah *tasybih maqlub*, karena kebiasaan dalam sastra adalah menyerupakan tanda putih di dahi kuda dengan subuh, karena *wajh asy-syibh* (yaitu warna putih) lebih kuat pada subuh daripada pada kuda. Namun, penyair berpaling dari yang lazim dan membalik *tasybih*-nya untuk tujuan hiperbola, dengan mengklaim bahwa *wajh asy-syibh* lebih kuat pada tanda putih di dahi kuda daripada pada subuh.

Dan dari jenis ini adalah perkataan Muhammad ibn Wuhaib al-Himyari [2] dalam *tasybih* yang sama:

وبدا الصـــباح كأن غرته ۞ وجه الخليفة حيت يمتدح

Dan terbitlah subuh, seakan-akan roman cerahnya adalah wajah khalifah saat ia dipuji.

Musyabbah di sini juga adalah cahaya subuh pada awal kemunculannya, dan *musyabbah bih* adalah wajah khalifah saat mendengar pujian. Sebagaimana engkau lihat, *tasybih* ini terbalik. Asalnya adalah sebaliknya, karena yang lazim adalah menyerupakan sesuatu dengan apa yang lebih jelas darinya dalam aspek kemiripan, agar ia mendapatkan kekuatan dan kejelasan. Namun, sang penyair, sebagai bentuk kreasi dalam berekspresi, membalik proposisinya untuk tujuan hiperbola dan pendalaman, dengan mengklaim bahwa kemiripan lebih kuat pada *musyabbah*.

Dan dari jenis ini adalah perkataan al-Buhturi saat memuji:

كأن سـناها بالعشى لصبحــها ۞ تبسم عيسى حين يلفظ بالوعد

Seakan-akan kilatnya di waktu petang hingga pagi adalah senyuman 'Isa saat ia mengucapkan janji.

Al-Buhturi menyerupakan kilat awan yang menyambar sepanjang malam dengan senyuman yang dipuji saat ia menjanjikan pemberian. Tidak diragukan lagi bahwa kilatan petir lebih kuat daripada kilau senyuman. Maka, yang lazim adalah menyerupakan senyuman dengan kilat, sebagaimana kebiasaan para penyair. Namun, al-Buhturi membalik *tasybih*-nya sebagai bentuk kreasi dalam berekspresi dan mencari hiperbola, dengan mengklaim bahwa *wajh asy-syibh* lebih kuat pada *musyabbah*. Dan dari jenis ini adalah perkataan penyair lain:

أحن لهم ودونهم فلاة ۞ كأن فسيحها صدر الحليم

Aku merindukan mereka, dan di antara kami ada padang tandus, yang keluasannya laksana dada orang yang sabar.

1 *Thurrat asy-syai'*: ujung sesuatu. *Laylun musfir*: malam yang mulai memasuki waktu *isfar*, yaitu terangnya fajar. *Al-Ghurrah*: tanda putih di dahi kuda. *Al-Muhr al-asyqar*: kuda yang berambut merah.

2 Seorang penyair Syiah era Abbasiyah yang mendedikasikan dirinya untuk memuji Khalifah al-Ma'mun.

Dalam bait ini, penyair menyerupakan luasnya padang tandus dengan dada orang yang sabar. Sebagaimana engkau lihat, *tasybih* ini terbalik, karena yang lazim adalah menyerupakan dada orang yang sabar dengan padang tandus. Namun, sang penyair, karena keinginannya untuk berlebihan dengan mengklaim bahwa dada orang sabar lebih luas daripada padang pasir, ia pun membalik *tasybih*-nya.

Berikut ini adalah sekelompok contoh lain dari *tasybih maqlub*, yang diserahkan kepada pembaca untuk mengidentifikasi *musyabbah* dan *musyabbah bih* pada masing-masingnya:

- Berkata Abu Nuwas dalam menggambarkan bunga narsis:

لدى نرجس غض القطاف كأنه ۞ إذا ما منحناه العيون عـــــيون

Di sisi bunga narsis yang segar dipetik, seakan-akan ia, saat kami berikan padanya mata, adalah mata.

- Berkata al-Buhturi dalam pujian:

لجر على الغيث هـــداب مزنة ۞ أواخـرها فـيه وأولــها عندى

تعجل عن ميـــــقاته فكأنه ۞ أبو صالح قد بت منه على وعد

Demi Allah, hujan itu memiliki rumbai-rumbai awan mendung, yang ujungnya ada padanya dan awalnya ada padaku.

Ia datang lebih cepat dari waktunya, seakan-akan ia adalah Abu Shalih yang aku telah berjanji dengannya.

- Berkata Ibn al-Mu'tazz menggambarkan awan dan menyerupakan kilat dengan pedang yang terhunus:

وســـارية لا تمل الـــــبكا ۞ جرى دمعها في خدود الثرى

سرت تقدح الصبح في ليلها ۞ ببـــرق كهندية تنتــــضى

Dan awan malam yang tak lelah menangis, air matanya mengalir di pipi tanah.

Ia berjalan menyalakan subuh di malamnya, dengan kilat laksana pedang India yang terhunus. [1]

- Berkata al-Buhturi dalam menyerupakan kemerahan mawar dengan kemerahan pipi kekasihnya, dan menyerupakan liukan dahan saat ditiup angin dengan kelenturan posturnya:

في حمرة الورد شيء من تلهبها ۞ وللـمض نصــن من بنــــــها

Pada kemerahan mawar ada sedikit dari nyalanya, dan bagi dahan ada bagian dari liukannya.

- Berkata juga dalam menggambarkan kolam al-Mutawakkil, dan menyerupakan kolam dalam kelimpahan airnya dengan tangan al-Mutawakkil dalam memberi:

كأنها حين لجت في تدفقها ۞ يد الخليفة لما سال واديـــها

Seakan-akan ia, saat meluap dalam alirannya, adalah tangan khalifah saat lembahnya mengalir (dengan pemberian).[2]

---

1 *As-Sariyah*: awan yang menurunkan hujan di malam hari. *Ats-Tsara*: tanah yang basah. *Ka Hindiyyatin tuntadha*: seperti pedang-pedang India yang dihunus dari sarungnya.

2 *Lajja fi al-amr*: berlarut-larut dan terus-menerus dalam suatu hal.

- Berkata dalam menyerupakan embun di atas bunga anemone dengan air mata kerinduan di pipi para jelita:

شـــقائق يحملن الندى فـــكأنه ❁ دموئع التصابي في خدود الخرائد

Bunga-bunga anemone menanggung embun, seakan-akan ia adalah air mata cinta masa muda di pipi para perawan.

Kesimpulannya, asal dari *tasybih* adalah ia berjalan sesuai kaidah yang dikenal di kalangan bangsa Arab, yaitu mencari *musyabbah bih* dari apa yang dikenal dan lazim dalam kehidupan mereka, meskipun *musyabbah* lebih kuat dan lebih agung dalam sifat yang dimiliki bersama. Contohnya, di kalangan bangsa Arab telah masyhur 'Amr ibn Ma'di Karib dengan keberaniannya, Hatim dengan kedermawanannya, Ahnaf ibn Qais dengan kesabarannya, dan Iyas dengan kecerdasannya. Masing-masing dari mereka menjadi teladan tertinggi dalam sifat yang membuatnya masyhur. Maka, gaya bahasa Arab menuntut penyair untuk menjadikan setiap tokoh ini sebagai *musyabbah bih*, baik ada orang setelahnya yang lebih agung darinya dalam sifat tersebut maupun tidak. Al-Qur'an al-Karim pun menempuh kaidah ini, Ia menyerupakan cahaya Allah SWT—yang tidak diragukan lagi adalah cahaya yang paling kuat—dengan cahaya lampu di dalam sebuah ceruk, karena bangsa Arab terbiasa menjadikan cahaya lampu sebagai cahaya terbesar dan sinar termegah.

Demikian pula, telah menjadi kebiasaan dalam Balaghah untuk menyerupakan yang lebih rendah dengan yang lebih tinggi. Jika terjadi sebaliknya, maka itulah yang disebut *tasybih ma'kus* atau *maqlub*, yang bertujuan untuk hiperbola dengan mengklaim bahwa *wajh asy-syibh* pada *musyabbah* lebih kuat daripada pada *musyabbah bih*.

Hal ini, sebagaimana kata Ibn al-Atsir, telah menyebar dan meluas dalam tuturan bangsa Arab hingga menjadi seolah-olah akar dalam *tasybih*. Pada kenyataannya, jenis *tasybih* ini indah tempatnya dan halus pengambilannya, dan ia merupakan salah satu manifestasi dari kreasi dan inovasi dalam berekspresi. Syarat dalam penggunaan *tasybih maqlub* adalah ia tidak boleh digunakan kecuali pada hal-hal yang sudah menjadi kelaziman dan kebiasaan di kalangan bangsa Arab, agar citraan pembalikan dan inversinya tampak dengan jelas. Atas dasar inilah, *tasybih maqlub* menjadi indah dan diterima. Adapun jika ia digunakan pada hal yang tidak lazim dan tidak dikenal, maka ia menjadi tercela, karena hiperbolanya akan membuatnya menjadi kabur dan menyebabkan tumpang tindih antara kedua sisinya, sehingga tidak diketahui mana yang *musyabbah* dan mana yang *musyabbah bih*.

Dekat dengan jenis ini adalah apa yang disebut "Tasybih at-Tafdhil" (Tasybih Preferensial), yaitu ketika sesuatu diserupakan dengan sesuatu yang lain secara verbal atau estimasi, kemudian perumpamaan itu dibatalkan untuk mengklaim bahwa *musyabbah* lebih unggul daripada *musyabbah bih*.

Di antaranya adalah perkataan seorang penyair:

حسبت جماله بدر منيـــر ❁ وأين البدر من ذاك الجمال

Kukira keindahannya adalah bulan purnama yang bersinar, (namun) di mana (posisi) bulan purnama dibandingkan dengan keindahan itu?

Dan perkataan penyair lain:

من قابس جدواك يــــوما ❁ بالسحب أخطأ مـدحك

السحب تعــطي وتبكي ❁ وأنت تعطي وتضحك

Siapa pun yang suatu hari menyamakan pemberianmu dengan awan, ia telah keliru dalam memujimu. Awan memberi lalu menangis, sedangkan engkau memberi lalu tertawa.

TASYBIH DHIMNI

Tasybih Dhimni adalah *tasybih* yang di dalamnya *musyabbah* dan *musyabbah bih* tidak diletakkan dalam salah satu bentuk *tasybih* yang dikenal, melainkan terisyaratkan dalam struktur kalimat (*yulmahan fi at-tarkib*). Jenis *tasybih* ini didatangkan untuk memberikan faedah bahwa hukum (proposisi) yang disandarkan kepada *musyabbah* adalah sesuatu yang mungkin terjadi.

Penjelasannya adalah bahwa seorang penulis atau penyair terkadang, saat mengungkapkan sebagian gagasannya, menggunakan gaya bahasa yang mengisyaratkan adanya *tasybih* tanpa menyatakannya secara eksplisit dalam salah satu bentuknya yang dikenal. Di antara pendorongnya adalah kreasi dalam gaya berekspresi, kecenderungan pada inovasi dan pembaruan, upaya untuk menegakkan bukti atas hukum yang hendak disandarkan kepada *musyabbah*, dan keinginan untuk menyembunyikan jejak-jejak *tasybih*, karena semakin ia tersembunyi dan halus, semakin ia mengena di dalam jiwa.

Mari kita ambil contoh untuk ini, yaitu perkataan Abu Firas al-Hamdani:

سيذكرني قومي إذا جد جدهم ❁ وفي الليلة الظلماء يفتقد البــدر

Kaumku akan mengingatku jika keadaan genting mereka telah tiba, dan pada malam yang gelap gulita, bulan purnama dirindukan.

Di sini, ia ingin mengatakan: Kaumnya akan mengingatnya saat marabahaya dan kengerian menimpa mereka, lalu mereka akan mencarinya tetapi tidak menemukannya. Dan tidak ada yang aneh dalam hal itu, karena bulan purnama pun dirindukan dan dicari saat kegelapan pekat melanda.

Maka, tuturan ini mengisyaratkan bahwa ia mengandung sebuah *tasybih* yang tidak dinyatakan secara eksplisit. Sang penyair secara implisit menyerupakan kondisinya saat diingat dan dicari oleh kaumnya namun tidak ditemukan ketika marabahaya menimpa mereka, dengan kondisi bulan purnama saat kegelapan pekat melanda. Ia tidak menyatakan *tasybih* ini secara eksplisit, melainkan menyajikannya dalam sebuah kalimat independen dan menyisipkan makna ini di dalamnya dalam bentuk sebuah bukti (*burhan*)

Mari kita ambil contoh lain, yaitu perkataan al-Buhturi:

ضحوك إلى الأبطال وهو يروعهم ❁ وللسيف حد حين يسطو ورونـــق

Ia tersenyum kepada para pahlawan sambil meneror mereka, dan pedang pun memiliki ketajaman saat ia menyerang dan juga kilau.

Orang yang dipuji oleh al-Buhturi menyambut para pemberani dengan wajah

tersenyum, sambil pada saat yang sama meneror dan menakuti mereka dengan kekuatan dan keganasannya. Demikian pula pedang, saat digunakan untuk bertarung dan menebas, ia memiliki kilau dan juga daya hancur. Dari tuturan ini tercium aroma *tasybih dhimni*.

Al-Buhturi tidak menyajikan *tasybih* secara eksplisit dengan mengatakan: "Kondisi yang dipuji, yang tertawa tanpa peduli saat bertemu para pemberani sambil menakuti mereka dengan kekuatan dan keganasannya, menyerupai kondisi pedang yang saat menebas memiliki kilau dan daya hancur." Melainkan, ia menyajikannya secara implisit karena salah satu pendorong yang telah disebutkan sebelumnya.

Mari kita ambil contoh ketiga, yaitu perkataan Ibn ar-Rumi:

قد يشيب الفتى وليس عجيـــــبا ۞ أن يرى النور في القضيب الرطيب

Terkadang seorang pemuda beruban, dan tidaklah aneh jika terlihat bunga putih pada dahan yang segar[1].

Ibn ar-Rumi ingin mengatakan di sini: Terkadang seorang pemuda beruban di puncak masa mudanya, dan itu bukanlah hal yang aneh, karena dahan yang segar dan basah pun terkadang memunculkan bunga putih sebelum waktunya.

Gaya bahasa yang digunakan Ibn ar-Rumi untuk mengungkapkan gagasannya ini mengandung sebuah *tasybih* yang tidak dinyatakan secara eksplisit. Ia tidak mengatakan, misalnya: "Pemuda yang beruban dini laksana dahan segar yang berbunga sebelum waktunya." Melainkan, ia menyajikan *tasybih* secara implisit untuk memberikan faedah bahwa hukum yang disandarkan kepada *musyabbah* adalah sesuatu yang mungkin terjadi.

Mari kita ambil contoh terakhir, yaitu perkataan Abu Tammam:

لا تنكري عطل الكريم من الغنى ۞ فالسيل حرب للمكان الـــــعالي

Janganlah engkau ingkari keadaan seorang yang mulia yang tak punya harta, karena banjir adalah musuh bagi tempat yang tinggi.

Abu Tammam ingin mengatakan kepada orang yang diajaknya bicara: Janganlah engkau ingkari keadaan seorang yang mulia yang tidak memiliki kekayaan, karena hal itu tidaklah aneh, sebab puncak-puncak gunung, yang merupakan tempat tertinggi, tidak akan menjadi tempat berdiamnya air bah.

Tuturan ini mengisyaratkan adanya *tasybih dhimni*. Seandainya ia dinyatakan secara eksplisit, mungkin akan dikatakan: "Seorang yang mulia yang tidak memiliki kekayaan menyerupai puncak gunung yang tidak dialiri air bah." Namun, sang penyair tidak mengatakannya secara eksplisit, melainkan menyajikan sebuah kalimat independen dan menyisipkan makna ini di dalamnya dalam bentuk bukti atas kemungkinan terjadinya apa yang ia sandarkan kepada *musyabbah*.

Berikut ini adalah sekelompok contoh *tasybih dhimni*:

1. Berkata al-Mutanabbi:

وما أنا منهم بالعيش فيهم ۞ ولكن معدن الذهب الـــرغام

Dan aku bukanlah dari golongan mereka meskipun aku hidup di tengah mereka, tetapi tambang emas

1 *An-Nur*: bunga putih. *Al-Qadhib ar-rathib*: dahan yang segar dan basah.

(berasal dari) tanah. [1]

Musyabbah: Kondisi sang penyair yang tidak menganggap dirinya bagian dari orang-orang sezamannya meskipun ia hidup di antara mereka. *Musyabbah bih*: Kondisi emas yang bercampur dengan tanah, padahal ia bukan dari jenis tanah.

2. Berkata juga:

ومـن الخبـر بـــطء سيبك عنى ۞ أبسرع السحب في المسير الجهام

Dan di antara kabar baik adalah lambatnya pemberianmu sampai kepadaku, (karena) awan yang paling cepat bergerak adalah awan yang tak berair. [2]

Musyabbah: Kondisi sebuah pemberian yang lambat sampainya, dan itu menjadi pertanda akan kelimpahannya. *Musyabbah bih*: Kondisi awan yang bergerak lambat, dan itu menjadi pertanda akan lebatnya air yang dikandungnya.

3. Berkata Abu al-'Atahiyah:

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها ۞ إن السفينة لا تجـرى على اليبس

Engkau mengharap keselamatan padahal engkau tidak menempuh jalannya, sesungguhnya kapal tidak berlayar di atas daratan.

Musyabbah: Kondisi orang yang berharap selamat dari siksa akhirat tetapi tidak menempuh jalan-jalan keselamatan. *Musyabbah bih*: Kondisi sebuah kapal yang mencoba berlayar di atas tanah kering.

4. Berkata Ibn ar-Rumi:

ويلاه إن نظرت وإن هى أعرضت ۞ وقع السـهام ونزعهن أليـــم

Celakalah aku, jika ia memandang dan jika ia berpaling, (keduanya seperti) tancapan panah dan pencabutannya, menyakitkan.

Musyabbah: Kondisi sang kekasih saat ia memandang dan saat ia berpaling. *Musyabbah bih*: Kondisi anak panah yang menyakitkan saat menancap dan menyakitkan pula saat dicabut.

TASYBIH BALIGH

DAN *tasybih*, jika dihapus darinya perangkat (*adat*) dan aspek kemiripannya (*wajh asy-syibh*), maka ia adalah "Tasybih Baligh". Ini adalah tingkatan tertinggi *tasybih* dalam hal kefasihan (*balaghah*) dan kekuatan hiperbola (*mubalaghah*), karena di dalamnya terkandung klaim bahwa *musyabbah* adalah *musyabbah bih* itu sendiri, dan juga karena adanya keringkasan (*ijaz*) yang timbul dari penghapusan perangkat dan aspek kemiripan sekaligus. Keringkasan inilah yang membuat benak pendengar berkelana ke segala arah dan mengilhamkan kepadanya berbagai macam citraan dari aspek-aspek kemiripan. Seperti perkataan Abu Firas:

ويلاه إن نظرت وإن هى أعرضت ۞ وقع السـهام ونزعهن أليـــم

1 *Ar-Righam*: tanah.

2 *As-Sayb*: pemberian. *Al-Jiham*: awan yang tidak mengandung air.

Jika aku telah mendapatkan cintamu, maka semuanya menjadi remeh, dan semua yang ada di atas tanah adalah tanah.

TUJUAN-TUJUAN TASYBIH

SEORANG penulis atau penyair terkadang menggunakan gaya bahasa *tasybih* karena ia merasa bahwa gaya bahasa ini lebih efektif daripada yang lain dalam mencapai tujuan dan memperjelas penunjukan makna.

Tujuan-tujuan *tasybih* itu beragam, dan pada umumnya kembali kepada *musyabbah*, meskipun terkadang bisa kembali kepada *musyabbah bih*. Tujuan-tujuan tersebut adalah:

1. Menjelaskan Kemungkinan Keberadaan *Musyabbah*: Yaitu ketika kepada *musyabbah* disandarkan suatu hal yang aneh (*mustaghrab*), yang keanehannya tidak akan hilang kecuali dengan menyebutkan pembandingnya.

   Contohnya adalah perkataan al-Mutanabbi:

   فإن تفق الأنام وأنت منهم ۞ فإن المسك بعض دم الغزال

   Maka jika engkau melampaui seluruh manusia padahal engkau bagian dari mereka, (itu wajar) karena kesturi pun adalah bagian dari darah kijang.

   Tasybih di sini bersifat implisit. Di dalamnya, penyair mengklaim bahwa *musyabbah* (yaitu yang dipuji) berbeda dari asal-usulnya dengan sifat-sifat dan karakteristik yang menjadikannya sebuah entitas yang unik. Ketika ia melihat keanehan dalam klaimnya dan kemungkinan adanya orang yang akan mengingkarinya, ia berargumen untuk membuktikan kebenarannya dengan menyerupakan yang dipuji dengan kesturi, yang asalnya adalah darah kijang.

   Contoh lainnya adalah perkataan al-Buhturi:

   دان إلى أيدي العفاة وشاسع ۞ عن كل ند في الندى وضـــريب

   كالبدر أفرط في العلو وضوؤه ۞ للعصبة الســارين جد قـــــريب

   Ia dekat di jangkauan tangan para peminta, namun jauh dari setiap tandingan dalam kedermawanan dan kemurahan.

   Laksana bulan purnama yang sangat tinggi, namun cahayanya bagi rombongan yang berjalan di malam hari sungguh sangat dekat.

   Pada bait pertama, penyair menyifati yang dipujinya sebagai sosok yang dekat bagi orang-orang yang membutuhkan, namun pada saat yang sama memiliki kedudukan yang sangat jauh dari para tandingannya dalam kedermawanan. Ketika penyair merasa bahwa ia telah menyifati yang dipujinya dengan dua sifat yang kontradiktif—yaitu dekat dan jauh pada saat yang bersamaan—ia ingin menjelaskan bahwa hal itu mungkin terjadi dan tidak ada kontradiksi di dalamnya. Oleh karena itu, ia menyerupakan yang dipuji pada bait kedua dengan bulan purnama, yang berada jauh di langit, namun cahayanya sangat dekat bagi mereka yang berjalan di malam hari. Maka, tujuan dari *tasybih* dalam kedua contoh ini adalah menjelaskan kemungkinan

keberadaan *musyabbah*.

2. Menjelaskan Keadaan *Musyabbah*: Yaitu ketika *musyabbah* tidak diketahui sifatnya sebelum adanya *tasybih*, lalu *tasybih* memberikan deskripsi kepadanya.

   Contohnya adalah perkataan an-Nabighah adz-Dzubyani:

   فإنك شمس والملوك كـواكب ۞ إذ طلعت لم يبد منهن كوكب

   Sesungguhnya engkau adalah matahari dan para raja adalah bintang-bintang. Jika ia (matahari) telah terbit, tak satu pun dari mereka (bintang) yang tampak.

   An-Nabighah menyerupakan yang dipujinya dengan matahari, dan menyerupakan raja-raja lainnya dengan bintang-bintang, karena keagungan yang dipujinya menutupi keagungan setiap raja lain sebagaimana matahari menutupi bintang-bintang. Karena keadaan yang dipuji dan raja-raja lainnya—yang keduanya adalah *musyabbah*—tidak diketahui, maka ia mendatangkan *musyabbah bih* untuk menjelaskan bahwa kondisi yang dipuji di antara raja-raja lain adalah seperti kondisi matahari di antara bintang-bintang. Jika ia muncul, ia akan menutupi mereka, sebagaimana matahari menutupi bintang-bintang dengan terbitnya.

   Contoh lainnya adalah perkataan Ibn ar-Rumi:

   حبر أبى حفص لعاب الليل ۞ يسيل للإخـــــوان أي سيل

   Tinta Abu Hafsh adalah liur malam, yang mengalir untuk para sahabat dengan aliran yang deras.

   Musyabbah di sini adalah tinta Abu Hafsh. *Musyabbah bih* adalah liur malam, yaitu kehitamannya. *Musyabbah* (yaitu tinta) tidak diketahui keadaannya atau sifatnya karena tinta memiliki banyak warna. Oleh karena itu, Ibn ar-Rumi mencari pembanding baginya, yaitu liur malam yang hitam, untuk menjelaskan keadaannya. Maka, menjelaskan keadaan *musyabbah* adalah salah satu tujuan *tasybih*.

3. Menjelaskan Kadar Keadaan *Musyabbah*: Yaitu kadar keadaannya dalam hal kekuatan dan kelemahan, atau penambahan dan pengurangan. Ini terjadi jika *musyabbah* telah diketahui sifatnya secara umum sebelum adanya *tasybih*, lalu *tasybih* datang untuk menjelaskan kadar dari sifat tersebut.

   Contohnya adalah perkataan 'Antarah:

   فيها اثنـــتان وأربعـون حلوبة ۞ سودا كخافية الغراب الأسحم

   Di dalamnya ada empat puluh dua unta perah, yang hitam legam laksana bulu sayap gagak yang paling hitam.

   'Antarah dalam bait ini mengabarkan bahwa rombongan keluarga kekasihnya terdiri dari empat puluh dua unta perah. Kemudian ia menyifati unta-unta ini sebagai unta hitam, dan unta hitam adalah unta yang paling berharga dan mulia di mata bangsa Arab. Untuk menjelaskan kadar kehitaman unta-unta ini, ia menyerupakannya dengan bulu sayap gagak yang paling hitam (*khafiyat al-ghurab al-asham*). Maka, tujuan dari *tasybih* ini adalah menjelaskan kadar keadaan *musyabbah*.

   Dan dari perkataan al-Mutanabbi dalam menggambarkan seekor singa:

مـــا قوبلت عيناه إلا ظننا ۞ تحت الدجى نار الفريق حلولا

Tidaklah kedua matanya ditatap melainkan akan dikira, di bawah kegelapan malam, api sebuah rombongan yang sedang berdiam.

Al-Mutanabbi menggambarkan mata singa di malam hari sebagai mata yang kemerahan. Untuk menjelaskan kadar kemerahannya bagi orang yang melihatnya dari kejauhan di malam hari, ia menyerupakannya dengan api sebuah rombongan yang sedang menetap. Al-Mutanabbi terpaksa menggunakan *tasybih* untuk menjelaskan kemerahan ini dan kehebatannya, yaitu untuk menjelaskan kadar keadaan *musyabbah*. Ini adalah salah satu tujuan *tasybih*.

Termasuk di dalamnya juga adalah perkataan Ibn Syuhaid al-Andalusi [1] yang menggambarkan seekor kutu: "Hitam legam. Jinak sekaligus liar... Seakan-akan ia adalah bagian tak terpisahkan dari malam, atau setitik tinta, atau bintik hitam di hati..." Tujuan dari ketiga *tasybih* di sini adalah untuk menjelaskan kadar keadaan *musyabbah*. Karena setelah ia menyifati kutu itu sebagai hitam, ia ingin menjelaskan kadar kehitaman tersebut.

Maka, tujuan *tasybih* menurut 'Antarah, al-Mutanabbi, dan Ibn Syuhaid adalah menjelaskan kadar keadaan *musyabbah*, yaitu menjelaskan kadar dari sifatnya yang telah diketahui secara umum sebelumnya.

4. Mengukuhkan Keadaan *Musyabbah*: Yaitu menetapkan keadaannya di dalam benak pendengar dan memperkuat posisinya, seperti jika apa yang disandarkan kepada *musyabbah* membutuhkan penegasan dan penjelasan melalui contoh.

   Contohnya adalah firman Allah SWT:

   وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِۦ ۚ

   "*Dan orang-orang yang mereka seru selain Allah tidak dapat memperkenankan sesuatu pun bagi mereka, melainkan seperti orang yang membukakan kedua telapak tangannya ke dalam air agar sampai ke mulutnya, padahal air itu tidak akan sampai ke mulutnya.*" [Ar-Ra'd: 14].

   Ayat yang mulia ini berbicara tentang para penyembah berhala yang mengambil tuhan-tuhan selain Allah. Ayat ini menyifati mereka bahwa jika mereka menyeru tuhan-tuhan mereka, tuhan-tuhan itu tidak akan menjawab, dan seruan mereka tidak akan mendatangkan manfaat apa pun. Allah SWT ingin mengukuhkan dan menetapkan keadaan ini di dalam benak, maka Ia menyerupakan para penyembah berhala ini dengan orang yang membukakan kedua telapak tangannya ke air untuk minum, namun air itu tentu tidak akan sampai ke mulutnya karena akan mengalir keluar melalui sela-sela jarinya selama telapak tangannya terbuka. Maka, tujuan dari *tasybih* di sini adalah mengukuhkan keadaan *musyabbah*.

   Di antara contoh tujuan ini juga adalah perkataan seorang penyair:

   وأصبحت من ليلى الغداة كقابض ۞ على الماء خاتهم فروج الأصـــابع

---

1 Salah satu sastrawan dan penyair Andalusia. Ia memiliki puisi yang bagus dan karya-karya berharga. Wafat tahun 426 H.

Dan di pagi hari ini, keadaanku dengan Laila adalah laksana orang yang menggenggam air, lalu sela-sela jarinya mengkhianatinya.

Kondisi sang penyair dengan kekasihnya, Laila, adalah kondisi seseorang yang setiap kali ia mendekat, kekasihnya menjauh, atau setiap kali ia hampir mendapatkannya, ia terlepas. Sang penyair ingin mengukuhkan dan menjelaskan keadaan ini, maka ia menyerupakannya dengan kondisi orang yang menggenggam air, mencoba menahannya dan mendapatkannya, namun air itu mengalir keluar melalui sela-sela jarinya.

Maka, tujuan dari *tasybih* ini juga adalah mengukuhkan keadaan *musyabbah*. Perlu dicatat mengenai tujuan ini bahwa ia tidak datang kecuali ketika *musyabbah* merupakan suatu hal yang maknawi (*ma'nawi*), karena jiwa tidak menerima hal-hal maknawi sebagaimana ia menerima hal-hal inderawi. Oleh karena itu, ia membutuhkan penguatan melalui persuasi.

Keempat tujuan *tasybih* yang telah disebutkan sebelumnya—yaitu: (1) menjelaskan kemungkinan keberadaan *musyabbah*, (2) menjelaskan keadaannya, (3) menjelaskan kadarnya, dan (4) mengukuhkan keadaannya—mensyaratkan bahwa aspek kemiripan (*wajh asy-syibh*) pada *musyabbah bih* harus lebih sempurna dan lebih masyhur. Karena di atas kesempurnaan dan kemasyhuran aspek kemiripan pada *musyabbah bih* itulah tingkat keberhasilan *tasybih* dalam mewujudkan tujuannya bagi *musyabbah* bergantung.

5. Menghias *Musyabbah*: Tujuannya adalah untuk memperindah *musyabbah* dan menumbuhkan ketertarikan padanya dengan cara menyerupakannya dengan sesuatu yang indah bentuknya atau maknanya.

Di antara contohnya adalah perkataan asy-Syarif ar-Radhi:

أحبك يا لون الشـــــباب لأننى ۞ رأيتكما في القلب والعين توأما

سكنت بسواد القلب إذ كنت شبهه ۞ فلم أدر من عـــز من القلب منكما

Aku mencintaimu, wahai rona masa muda, karena aku melihat kalian berdua di dalam hati dan mata adalah kembar. [1]

Engkau mendiami bintik hitam hatiku karena engkau serupa dengannya, hingga aku tak tahu mana yang lebih mulia di antara hatiku dan dirimu?

Asy-Syarif ar-Radhi dalam perkataannya, "Engkau mendiami bintik hitam hatiku karena engkau serupa dengannya," menyerupakan kekasihnya dengan bintik hitam hati (*suwad al-qalb*) yang merupakan pusat kehidupan pada manusia. Tujuan dari *tasybih* di sini adalah menghias *musyabbah* dan menjelaskan bahwa kedudukannya di dalam jiwa sang penyair setara dengan kedudukan *musyabbah bih*.

Di antara contohnya juga adalah perkataan Abu al-Hasan al-Anbari [2] dalam meratapi

---

1 *At-Tu'am*: dari semua hewan adalah yang lahir bersama yang lain dalam satu kandungan. Bisa jantan, betina, atau jantan dan betina. Maksud *tu'am* dalam bait ini adalah dua hal yang setara.

2 Salah satu penyair ulung. Tinggal di Baghdad, wafat tahun 328 H. Ia terkenal dengan eleginya untuk Abu Thahir ibn Baqiyyah, wazir 'Izz ad-Daulah ibn Buwaih, ketika ia dibunuh dan disalib. Elegi ini, yang di dalamnya terdapat bait ini, adalah salah satu elegi teragung, dan belum pernah terdengar yang semisalnya untuk orang yang disalib. Dikatakan bahwa 'Adud ad-Daulah, yang memerintahkan penyalibannya, ketika mendengarnya, ia berharap seandainya dialah yang disalib dan elegi itu ditujukan untuknya. Lihat *al-Mukhtashar fi Akhbar al-Basyar* karya Abu al-Fida', Jilid 4, hlm. 8.

seseorang yang disalib:

مددت يديك نحوهم احتفاء ۞ كمدهما إليهم بالهـــبات

Engkau rentangkan kedua tanganmu ke arah mereka sebagai sebuah penghormatan, laksana rentangan keduanya kepada mereka dengan pemberian-pemberian.

Al-Anbari menyerupakan rentangan kedua lengan orang yang disalib di atas kayu dengan rentangan kedua lengannya saat memberikan pemberian kepada para peminta semasa hidupnya. *Musyabbah*—yaitu penyaliban—adalah suatu hal yang buruk dan menjijikkan bagi jiwa. Akan tetapi, citraan *musyabbah bih*—yaitu merentangkan tangan dengan pemberian kepada para peminta—telah menghilangkan keburukannya dan menghiasinya.

Maka, tujuan *tasybih* dalam kedua contoh ini adalah menghias (*at-tazyin*). Tujuan ini paling sering ditemukan dalam konteks pujian (*madh*), ratapan (*ritsa'*), kebanggaan (*fakhr*), dan deskripsi hal-hal yang disenangi oleh jiwa.

6. Memperburuk *Musyabbah*: Yaitu jika *musyabbah* memang buruk—baik secara hakiki maupun anggapan—lalu didatangkan baginya *musyabbah bih* yang lebih buruk darinya, yang akan melahirkan citraan buruk tentang *musyabbah* di dalam benak dan mendorong untuk menjauhinya.

   Di antara contohnya adalah perkataan al-Mutanabbi dalam satire (*hija'*):

   وإذا أشـــار محدثا فكأنه ۞ قرد يقهقه أو عجوز تلطم

   Dan jika ia memberi isyarat saat berbicara, ia seakan-akan seekor kera yang tertawa terbahak-bahak atau seorang nenek tua yang menampar-nampar pipinya.

   Al-Mutanabbi menyerupakan orang yang dihina saat berbicara dengan kera yang tertawa atau nenek tua yang menampar pipi. Tujuan dari *tasybih* ini adalah memperburuk *musyabbah*, karena tawa kera dan tamparan nenek tua adalah hal-hal yang dibenci dan dijauhi oleh jiwa.

   Dan perkataan Ibn ar-Rumi dalam menggambarkan jenggot yang panjang:

   ولحية بســـائلة منصبة ۞ شهباء تحكى ذنب المذبة

   Dan sebuah jenggot yang menjuntai dan terurai, berwarna kelabu, meniru ekor alat pengusir lalat.

   Ibn ar-Rumi menyerupakan jenggot panjang yang warnanya bercampur antara hitam dan putih dengan ekor *midzabbah*, yaitu alat yang digunakan untuk mengusir lalat. Tujuannya adalah memperburuk jenggot ini dan menyindir pemiliknya.

   Dan perkataan seorang Arab Badui dalam mencela istrinya:

   وتفتح لا كانت فما لو رأيته ۞ توهمته بابا من الـــنار يفتح

   Dan ia membuka—semoga ia tiada—mulutnya, yang jika engkau melihatnya, engkau akan mengiranya sebuah pintu dari neraka yang terbuka.

   Seorang Arab Badui yang marah pada istrinya, setelah mendoakannya agar tidak ada di dunia, menyerupakan mulut istrinya saat terbuka dengan salah satu pintu neraka. Tujuan dari *tasybih* ini adalah memperburuk (*at-taqbih*).

Tasybih dengan tujuan memperburuk paling sering digunakan dalam satire (*hija*'), sindiran (*sukhriyah*), sarkasme (*tahakkum*), dan deskripsi hal-hal yang dijauhi oleh jiwa.

Berikut ini beberapa contoh lain *tasybih* yang tujuannya adalah memperburuk:

- Berkata Ibn ar-Rumi dalam menggambarkan sifat kikir seseorang yang berjenggot:

  لا تكذبن فإن لؤمك ناصل ❁ كنصول تلك اللمة الشمطاء

  Janganlah engkau berdusta, karena kekikiranmu tampak jelas laksana pudarnya semir dari jenggot yang kelabu itu.

  Ia menyerupakan kekikirannya yang tampak jelas dengan tampaknya warna asli jenggot yang disemir saat semirnya mulai pudar.

- Berkata as-Sariy ar-Raffa' dalam menggambarkan rumahnya:

  لي منزل كوجار الكلب أنزله ❁ ضنك تقارب قطراه فقد ضاقا

  Aku punya rumah laksana liang anjing yang kudiami, sempit, kedua sisinya hampir bertemu hingga ia menjadi sesak.

  Ia menyerupakan rumahnya yang sempit, yang kedua sisinya hampir bertemu, dengan liang anjing.

- Berkata Ibn ar-Rumi:

  أبديت صفحة قسوة وحشونة ❁ من دون تافه نيلك المطلوب

  فكأنك الينبوت في إبدائه ❁ شوكا يذود به عن الخروب

  Engkau tunjukkan wajah kekerasan dan kekasaran demi hal sepele yang diminta darimu.

  Seakan-akan engkau adalah pohon berduri yang menampakkan duri-durinya untuk melindungi buah carob.

  Ibn ar-Rumi di sini menyerupakan seseorang yang kasar dan keras hati saat diminta kebaikan yang paling sepele dengan pohon carob, yang durinya tidak sepadan dengan buahnya yang hitam, bengkok, dan keras.

- Berkata juga dalam menggambarkan seorang penyanyi wanita:

  عنت فمس القلب كل كرب ❁ واستوجبت منا أليم الضرب

  لها فم مثل اتساع الدرب

  Ia menyanyi, lalu setiap duka menyentuh hati, dan ia pantas mendapatkan pukulan yang menyakitkan dari kami.

  Ia memiliki mulut seperti lebarnya sebuah pintu. [1]

  Ia menyerupakan mulut penyanyi ini saat bernyanyi dengan *ad-darb*, yaitu pintu yang lebar.

Dan di antara faedah *tasybih* adalah bahwa melaluinya, sesuatu dapat diperindah dan diperburuk dalam waktu yang bersamaan. Seperti perkataan Ibn ar-Rumi dalam memuji dan mencela madu:

1 *Ad-Darb*: jalan masuk di antara dua gunung. Bangsa Arab menggunakannya dalam arti pintu. Pintu gerbang sebuah gang disebut *darb*. Jalan masuk yang sempit juga disebut *darb* karena ia seperti pintu bagi apa yang ada di baliknya.

تقول: هذا مجاج النحل تمدحه ۞ وإن تعب قلت : ذا قيء الزنابير

Engkau berkata: "Ini adalah liur lebah," saat engkau memujinya. Dan jika engkau ingin mencelanya, engkau berkata: "Ini adalah muntahan tawon."

Ibn ar-Rumi telah memuji dan mencela satu hal yang sama dengan mengubah *tasybih majazi* yang implisit perangkatnya. Dengannya, ia menciptakan imajinasi di benak pendengar yang terkadang memperindah sesuatu dan di lain waktu memperburuknya. Seandainya bukan karena perantaraan *tasybih* untuk mencapai aspek ini, niscaya ia tidak akan mampu melakukannya.

Wa ba'd, dari pembahasan kita sebelumnya mengenai tujuan-tujuan *tasybih*, jelaslah bahwa *tasybih* memiliki berbagai macam tujuan. Kami ringkas apa yang telah kami sebutkan sebagai berikut:

1. Menjelaskan kemungkinan keberadaan *musyabbah*: Yaitu ketika kepada *musyabbah* disandarkan suatu hal yang aneh yang keanehannya tidak akan hilang kecuali dengan menyebutkan pembandingnya.
2. Menjelaskan keadaan *musyabbah*: Yaitu ketika *musyabbah* tidak diketahui sifatnya sebelum adanya *tasybih*, lalu *tasybih* memberikan deskripsi kepadanya.
3. Menjelaskan kadar keadaan *musyabbah*: Yaitu jika *musyabbah* telah diketahui sifatnya secara umum sebelum adanya *tasybih*, lalu *tasybih* datang untuk menjelaskan kadar dari sifat tersebut dari segi kekuatan, kelemahan, penambahan, atau pengurangan.
4. Mengukuhkan keadaan *musyabbah*: Yaitu dengan menetapkan keadaan *musyabbah* di dalam benak pendengar dan memperkuat posisinya, seperti jika apa yang disandarkan kepada *musyabbah* membutuhkan penegasan dan penjelasan melalui contoh. Keempat tujuan *tasybih* yang telah disebutkan ini mensyaratkan bahwa aspek kemiripan pada *musyabbah bih* harus lebih sempurna dan lebih masyhur, agar tujuan-tujuan ini dapat terwujud bagi *musyabbah*.
5. Menghias *musyabbah*: Yaitu dengan mencari bagi *musyabbah* sebuah *musyabbah bih* yang indah bentuknya atau maknanya sehingga menarik. Tujuan ini paling sering ditemukan dalam konteks pujian, ratapan, kebanggaan, dan deskripsi hal-hal yang disenangi oleh jiwa.
6. Memperburuk *musyabbah*: Yaitu jika *musyabbah* memang buruk—baik secara hakiki maupun anggapan—lalu didatangkan baginya pembanding yang lebih buruk untuk menimbulkan rasa jijik. Tujuan ini paling sering ditemukan dalam konteks satire dan deskripsi hal-hal yang dijauhi oleh jiwa.

Patut dicatat pada akhirnya bahwa semua tujuan ini pada umumnya kembali kepada musyabbah. Namun, ia bisa kembali kepada musyabbah bih, yaitu dalam kasus Tasybih Maqlub.

KEUNIKAN DAN KEINDAHAN TASYBIH

TASYBIH adalah salah satu gaya bahasa *bayani*. Ia adalah sebuah medan yang luas di mana para penyair dan ahli Balaghah saling berlomba menunjukkan kecerdasan mereka.

Barangkali, ia bersama dengan gaya bahasa *isti'arah* adalah gaya bahasa *bayani* yang paling menunjukkan kapasitas intelektual dan kemampuan seorang sastrawan untuk berkreasi dan berinovasi.

Tasybih, yang pada saat yang sama merupakan dasar dari *isti'arah*, menunjukkan, di antara banyak hal lainnya, kesuburan, keluhuran, keluasan, dan kedalaman imajinasi. Ia juga menunjukkan sejauh mana kemampuan untuk menggambarkan makna dan mengungkapkannya dalam citraan-citraan yang indah dan memukau.

Karena semua itulah, para penyair dan ahli Balaghah berkreasi dalam bentuk dan ragam *tasybih*, dan para pemilik bakat saling berkompetisi dalam cara-cara mengolahnya dan menghasilkan segala sesuatu yang unik, indah, dan menarik.

Karena *tasybih* dalam posisi ini dianggap sebagai tolok ukur untuk menilai kefasihan dan orisinalitas seorang ahli Balaghah, maka kita melihat di antara para ahli Balaghah ada yang tidak berhenti pada sekadar penguasaan dalam menunjukkan kepiawaiannya dalam *tasybih*, melainkan melampauinya hingga menyajikan lebih dari satu *tasybih* dalam satu bait.

- Di antara mereka, misalnya, ada yang menyerupakan dua hal dalam satu bait, seperti perkataan Imru' al-Qais:

  كأن قلــوب الطــير رطبا ويــابسا ❁ لدى وكرها العناب والحشف البالي

  Seakan-akan hati burung, yang basah dan yang kering, di dalam sarangnya, adalah buah 'unnab dan kurma kering yang lapuk.

  Ia menyerupakan hati burung yang basah dengan buah '*unnab*, dan yang kering dengan kurma kering yang lapuk. Sebuah *tasybih* yang sangat berkualitas.

- Dan seperti perkataan ath-Thirimmah dalam menggambarkan seekor banteng liar:

  يبدو وتضمــــره البلاد كأنه ❁ سيف على شرف يسل ويغمد

  Ia tampak dan disembunyikan oleh daratan, seakan-akan ia adalah pedang di tempat yang tinggi yang dihunus dan disarungkan.

  Banteng liar saat ia tampak, ia laksana pedang yang dihunus dari sarungnya di tempat yang tinggi. Dan saat ia tersembunyi, ia laksana pedang yang disarungkan ke dalam sarungnya.

- Dan seperti perkataan al-Buhturi dalam menggambarkan embun yang ditanggung oleh bunga anemone:

  شــــقائق يحملن الندى فكأنه ❁ دموع التصابي في خدود الخرائد

  Bunga-bunga anemone menanggung embun, seakan-akan ia adalah air mata cinta masa muda di pipi para perawan. [1]

  Tetesan-tetesan embun diserupakan dengan air mata cinta masa muda, dan bunga-bunga anemone dengan pipi para jelita.

- Dan seperti perkataan Basyyar ibn Burd:

1 *Al-Khara'id*: jamak dari *kharidah*, yaitu wanita perawan yang belum pernah disentuh.

كأن مثار النقع فوق رءوسنا ۞ وأسيافنا ليل تهاوى كـواكبه

Seakan-akan kepulan debu di atas kepala kami, dan pedang-pedang kami, adalah malam yang bintang-bintangnya berjatuhan.

Ia menyerupakan kepulan debu di atas kepala dengan kegelapan malam, dan menyerupakan pedang-pedang dengan bintang-bintang. Penggunaan *tasybih* dengan dua hal telah menjadi sangat umum hingga tidak lagi aneh.

- Dan seperti perkataan penyair lain:

بيضاء تسحب من قيام فرعها ۞ وتغيبفيه وهـــو جثل أسحم

فكأنها فيه نهار ساطع ۞ وكأنه ليل عليها مـظلم

Seorang wanita berkulit putih yang menyeret dari berdirinya rambutnya, dan ia tenggelam di dalamnya, padahal ia lebat dan hitam legam.

Maka seakan-akan ia di dalamnya adalah siang yang benderang, dan seakan-akan ia (rambut) adalah malam yang gelap gulita di atasnya.

Ia menyerupakan seorang wanita berkulit putih di dalam rambutnya yang hitam dan terurai ke tanah dengan siang yang benderang, dan menyerupakan rambutnya yang lebat dan menyelimutinya dengan malam yang gelap.

- Dan di antara mereka ada yang menyerupakan tiga hal dengan tiga hal, seperti perkataan al-Buhturi juga:

وتراه في ظلم الوغى فتخاله ۞ قمرا يكر على الرجال بكوكب

Dan engkau melihatnya dalam kegelapan perang, lalu engkau mengiranya bulan yang menyerang para lelaki dengan sebilah bintang.

Ia menyerupakan hiruk pikuk perang, debu, dan gemuruh suaranya dengan kegelapan. Ia menyerupakan yang dipuji dengan bulan, dan ujung tombak dengan bintang.

- Dan seperti perkataan penyair lain:

نشرت إلى غدائر من شعرها ۞ حذر الكواشح والعدو المويق

فكأنني وكأنـــــها وكأنه ۞ صبحان باتا تحت ليل مـــطبق

Ia menguraikan kepadaku kepangan-kepangan rambutnya, karena waspada terhadap para pembenci dan musuh yang membinasakan. [1]

Maka seakan-akan aku, dan seakan-akan dia, dan seakan-akan ia (rambutnya), adalah dua subuh yang bermalam di bawah satu malam yang pekat.

Sang penyair menyerupakan dirinya dan kekasihnya dengan dua subuh, dan menyerupakan rambut kekasihnya yang hitam dengan malam yang pekat kegelapannya.

- Dan seperti perkataan al-Muraqqisy:

---

1 *Al-Kawasyih*: jamak dari *kasyih*, yaitu musuh yang menyembunyikan permusuhan dan melipatnya di dalam *kasyh*-nya, yaitu bagian dalam tubuhnya. *Al-Kasyh*: pinggang. Musuh dinamakan *kasyih* karena ia menyembunyikan permusuhan di dalam pinggangnya dan di dalam hatinya. Hati adalah tempat permusuhan dan kebencian. Dari sini muncul istilah untuk musuh: *aswad al-kabd* (berhati hitam), seolah-olah permusuhan telah membakar hatinya. *Al-'Adu al-mubiq*: musuh yang membinasakan dan menampakkan permusuhan.

النشر مسك والوجوه دنا ❁ نير وأطـــــراف الأكفعنم

Aromanya adalah kesturi, wajah-wajahnya adalah dinar, dan ujung-ujung telapak tangannya adalah pohon 'anam. [1]

Ia menyerupakan aroma dengan kesturi, wajah dengan koin dinar, dan ujung telapak tangan dengan pohon 'anam.

- Dan seperti perkataan Ibn ar-Rumi:

كأن الدموع قطر ندى ❁ يقطر من نرجبس على ورد

Seakan-akan air mata adalah tetesan embun, yang menetes dari bunga narsis di atas bunga mawar.

Ia menyerupakan air mata dengan tetesan embun, mata dengan bunga narsis, dan pipi dengan bunga mawar.

- Dan seperti perkataan Ibn al-Mu'tazz:

بدر وليل وغصن ❁ وجه وشعر وقد

حمــر ودر وورد ❁ ريق وثغــر وخد

Bulan purnama, malam, dan dahan ... adalah wajah, rambut, dan postur.

Khamar, mutiara, dan mawar ... adalah air liur, gigi, dan pipi.

Pada bait pertama, ia menyerupakan bulan purnama dengan wajah, malam dengan rambut, dan dahan dengan postur. Pada bait kedua, ia menyerupakan khamar dengan air liur, mutiara dengan gigi, dan mawar dengan pipi. Perlu dicatat bahwa semua *tasybih* ini termasuk jenis tasybih maqlub.

- Dan di antara mereka ada yang menyerupakan empat hal dengan empat hal, seperti perkataan Imru' al-Qais:

له أيطلا ظبي وساقا نعامة ❁ وإرخاء بسرحان، وتقريب تتفل

Ia memiliki pinggang kijang, dan kedua kaki burung unta, dan cara berjalan santai serigala, dan cara berlari cepat anak rubah.

Ia menyerupakan kedua sisi pinggang kudanya dengan pinggang kijang, menyerupakan kedua kakinya dengan kaki burung unta, menyerupakan cara berjalannya yang santai (yaitu menjulurkan lehernya saat berjalan) dengan cara berjalan santai serigala—dan tidak ada hewan yang lebih indah cara berjalan santainya—dan menyerupakan cara berlarinya yang cepat (yaitu menyatukan kedua kaki depannya dan melompat saat berlari) dengan cara berlari cepat anak rubah.

- Dan seperti perkataan al-Mutanabbi:

بدت قمر ومالت خوط بان ❁ وفاحت عنبر ورنت غـــــزالا

Ia tampak laksana bulan purnama, melenggok laksana dahan pohon ban, menebarkan aroma laksana 'anbar, dan menatap laksana kijang. [2]

Ia menyerupakan wanita yang dicintainya dengan bulan purnama dalam keindahannya,

1 *Al-'Anam*: sejenis pohon dengan buah berwarna merah, biasa digunakan untuk menyerupakan jari-jemari yang diwarnai.

2 *Al-Khuth*: dahan yang lembut. *Ranat*: menatap.

menyerupakan lenggok dan liukan tubuhnya saat berjalan dengan dahan pohon ban, menyerupakan wangi aromanya dengan 'anbar, dan menyerupakan kehitaman bola matanya saat menatap dengan mata kijang.

- Dan semisal itu adalah perkataan penyair lain:

سفرن بدور وانتقبن أهلة ۞ ومسن غصونا والتفتن جآذرا

Mereka menyingkap wajah laksana bulan-bulan purnama, mengenakan cadar laksana bulan-bulan sabit, menyentuh dahan-dahan, dan menoleh laksana kijang-kijang.

- Dan seperti perkataan Ibn Hajib, wazir al-Qadir billah:

ثغر وخد ونهد واختضاب يد ۞ كالطلع والورد والرمان والبلح

Gigi, pipi, dada, dan tangan yang diwarnai, laksana mayang kurma, mawar, delima, dan kurma muda[1].

Ia menyerupakan gigi dengan mayang kurma, pipi dengan mawar, dada dengan delima, dan tangan yang diwarnai dengan kurma muda.

- Dan seperti perkataan Ibn Rasyiq:

بفرع ووجه وقد وردف ۞ كليل وبدر وغصن وحقف

Dengan rambut, wajah, postur, dan pinggul, laksana malam, bulan purnama, dahan, dan gundukan pasir.

Ia menyerupakan rambut yang hitam dengan malam, wajah dengan bulan purnama, postur dengan dahan, dan pinggul (*ridf*) [2] dengan *hiqf* (gundukan pasir yang banyak).

- Dan di antara mereka ada yang menyerupakan lima hal dengan lima hal, seperti perkataan Abu al-Faraj al-Wa'wa' ad-Dimasyqi:

قالت وقد فتكت فينا لواحظها ۞ كم ذا أما لقتيل اللحظ من قود

وأمطرت لؤلؤا من نرجس وسقت ۞ وردا وغضت على العـــناب بالبرد

إنسانة لو بدت للشمس ما طلعت ۞ من بعد رؤيتها يـــوما على أحد

كأنـــما بين غابات الجفون لها ۞ أسد الحمام مقيمات على رصد

Ia berkata, saat kerlingan matanya telah membunuh kami: "Sampai kapan? Tidakkah ada qisas bagi yang terbunuh oleh kerlingan mata?" [3]

Dan ia menghujankan mutiara dari bunga narsis, menyirami mawar, dan menggigit buah 'unnab dengan butiran es.

Seorang manusia, yang jika ia tampak di hadapan matahari, niscaya matahari tak akan terbit lagi selamanya setelah melihatnya.

Seakan-akan di antara hutan-hutan bulu matanya, ada singa-singa kematian yang siaga mengintai.

---

1 *Ath-Thal'*: bunga dari pohon kurma yang kemudian menjadi buah kurma jika betina. Jika jantan, tidak menjadi buah tetapi dimakan segar, dan dibiarkan di pohon selama beberapa hari hingga di dalamnya muncul sesuatu berwarna putih seperti tepung dan memiliki aroma wangi, yang digunakan untuk menyerbuki pohon betina.

2 *Radf al-mar'ah*: bokong wanita.

3 *Al-Qawd*: qisas, yaitu membunuh si pembunuh sebagai balasan atas si terbunuh.

Pada bait kedua, ia menyerupakan air mata wanita ini dengan mutiara, matanya dengan bunga narsis, pipinya dengan mawar, jari-jemarinya yang diwarnai dengan buah 'unnab, dan gigi-geliginya dengan butiran es.

Abu Hilal al-'Askari berkata: "Dan saya tidak mengetahui ada bait kedua yang seperti ini dalam puisi mereka." Ini berarti bahwa puncak yang dicapai oleh para penyair adalah menyerupakan lima hal dengan lima hal dalam satu bait, dan jenis ini langka dalam puisi Arab.

Demikianlah kita melihat bahwa sebagian penyair telah memperbanyak jumlah *tasybih* dalam satu bait. Akan tetapi, kecenderungan berlebihan terhadap gaya *tasybih* seperti ini dan upaya untuk memamerkan kepiawaian dan kreasi di dalamnya dapat mengarah pada sikap yang dibuat-buat (*takalluf*) yang menghilangkan pesona, kesegaran, dan pengaruh *tasybih*, sebagaimana tampak pada sebagian contoh-contoh ini.

KEINDAHAN TASYBIH (MAHASIN AT-TASYBIH)

DI ANTARA kefasihan (*balaghah*) *tasybih* adalah menyerupakan sesuatu dengan apa yang lebih besar dan lebih agung darinya. Karena *tasybih* tidak digunakan kecuali untuk salah satu bentuk hiperbola (*mubalaghah*), baik itu untuk pujian, celaan, maupun penjelasan dan klarifikasi. Ia tidak keluar dari ketiga makna ini.

Jika demikian, maka harus ada estimasi lafaz "af'al" (bentuk superlatif). Jika lafaz "af'al" tidak dapat diestimasi di dalamnya, maka ia bukanlah *tasybih* yang *baligh*. Tidakkah engkau lihat bahwa kita mengatakan dalam *tasybih* yang implisit perangkatnya: "Zaid (adalah) singa"? Kita telah menyerupakan Zaid dengan singa yang lebih berani darinya. Jika *musyabbah bih* dalam konteks ini tidak lebih berani daripada Zaid yang merupakan *musyabbah*, maka *tasybih* itu kurang (bernilai), karena tidak ada hiperbola di dalamnya.

Dan dari *tasybih* yang menampakkan perangkatnya adalah firman Allah SWT:

وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ ج

"*Dan kepunyaan-Nya-lah bahtera-bahtera yang tinggi layarnya di lautan laksana gunung-gunung.*" [Ar-Rahman: 24]. Ini adalah *tasybih* terhadap sesuatu yang besar dengan sesuatu yang lebih besar, karena meskipun kapal-kapal di lautan itu besar, gunung-gunung lebih besar darinya.

Demikian pula, jika sesuatu yang indah diserupakan dengan sesuatu yang indah, jika ia tidak diserupakan dengan apa yang lebih indah darinya, maka ia tidak termasuk dalam jalur Balaghah. Dan jika sesuatu yang buruk diserupakan dengan sesuatu yang buruk, maka seyogianya *musyabbah bih* lebih buruk.

Dan jika tujuannya adalah penjelasan dan klarifikasi, maka seyogianya *musyabbah bih* lebih jelas dan lebih terang. Dari sini, terlihat bahwa penetapan lafaz "af'al" adalah suatu keharusan dalam apa yang dimaksudkan sebagai *balaghah* dalam *tasybih*, jika tidak, maka *tasybih* itu kurang (bernilai).

Telah kita ketahui dari pembahasan sebelumnya bahwa perumpamaan antara dua

hal tidak akan keluar dari: menyerupakan makna dengan makna, citraan dengan citraan, makna dengan citraan, atau citraan dengan makna. Dan yang paling *baligh* dari jenis-jenis ini adalah menyerupakan makna dengan citraan, seperti firman-Nya:

وَالَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ

“*Dan orang-orang yang kafir, amal-amal mereka laksana fatamorgana di tanah yang datar...*” [An-Nur: 39]. Aspek *balaghah* dari jenis ini datang dari kemampuannya menggambarkan makna-makna yang abstrak dengan citraan-citraan yang dapat disaksikan.

Di antara keindahan *tasybih* yang implisit perangkatnya adalah firman Allah SWT: “*Dan Kami jadikan malam sebagai pakaian.*” [An-Naba’: 10]. Di sini, malam diserupakan dengan pakaian, karena sifat malam adalah menutupi manusia satu sama lain, bagi siapa yang ingin lari dari musuh, atau berdiam menunggu musuh, atau menyembunyikan urusan yang tidak ingin diketahui orang lain. Ini adalah salah satu *tasybih* yang hanya didatangkan oleh Al-Qur’an al-Karim. Menyerupakan malam dengan pakaian adalah kekhasan Al-Qur’an yang tidak ditemukan dalam tuturan prosa maupun puisi lainnya.

Dari gaya bahasa ini adalah firman-Nya:

وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ

“*Dan suatu tanda (kekuasaan Allah yang besar) bagi mereka adalah malam; Kami tanggalkan siang dari malam itu...*” [Yasin: 37]. Di sini, terpisahnya malam dari siang diserupakan dengan tertanggalnya kulit dari tubuh hewan yang dikuliti (*insilakh al-jild*). Hal ini karena ketika fajar mulai menyingsing, bagian-bagian awalnya menyatu dengan sisa-sisa akhir malam, maka digunakanlah istilah *salakh* (menguliti) untuk keduanya. Dan ini lebih utama daripada jika dikatakan “Kami keluarkan”, karena *salakh* lebih menunjukkan adanya pertautan (adhesi) daripada *ikhraj* (mengeluarkan).

Di antara keindahan *tasybih* yang implisit dalam peribahasa adalah: “Malam adalah surga bagi pelarian.” Dan dalam puisi adalah perkataan al-Mutanabbi:

وإذا اهتز للندى كان بحرا ۞ وإذا اعتز للوغى كان نصلا

وإذا الأرض أظلمت كان شمسا ۞ وإذا الأرض أمحلت كان وبـــلا

Dan jika ia bersemangat untuk memberi, ia adalah lautan. Dan jika ia perkasa dalam perang, ia adalah mata pedang.

Dan jika bumi menjadi gelap, ia adalah matahari. Dan jika bumi menjadi tandus, ia adalah hujan lebat.

Di sini ada empat *tasybih*, masing-masing adalah *tasybih* citraan dengan citraan, dan indah maknanya.

Dan dari *tasybih* komposit dengan komposit dengan menyembunyikan perangkatnya, adalah apa yang diriwayatkan oleh Mu‘adz ibn Jabal dari Rasulullah SAW ketika beliau berkata kepadanya: “Tahanlah ini olehmu,” sambil menunjuk ke lidahnya. Mu‘adz bertanya: “Apakah kita akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang kita ucapkan?” Rasulullah SAW menjawab: “Celakalah ibumu, wahai Mu‘adz! Dan bukankah yang menjerumuskan manusia ke dalam neraka di atas hidung mereka tidak lain adalah hasil

panen dari lidah-lidah mereka?"

Perkataan beliau, "hasil panen dari lidah-lidah mereka" (*hasha'id alsinatihim*), adalah *tasybih* komposit dengan komposit. Beliau menyerupakan lidah-lidah dan pembicaraan yang diucapkannya yang akan dimintai pertanggungjawaban dengan sabit-sabit yang memanen tanaman dari tanah. Ini adalah *tasybih* yang *baligh* dan menakjubkan, yang tidak pernah terdengar kecuali dari Nabi SAW.

Dan dari jenis ini adalah perkataan Abu Tammam:

مشعر أصبحوا حصون المعالي ۞ ودروع الأحساب والأعــــراض

Sekelompok orang yang telah menjadi benteng-benteng kemuliaan, dan perisai-perisai bagi martabat dan kehormatan.

Perkataannya "benteng-benteng kemuliaan" adalah *tasybih* komposit, karena ia menyerupakan sekelompok orang yang dipuji dalam hal mereka menjaga kemuliaan dan melindunginya agar tidak diraih oleh selain mereka dengan benteng-benteng dalam hal ia menjaga dan melindungi penghuninya. Demikian pula halnya dengan penyerupaan mereka dengan perisai-perisai bagi martabat dan kehormatan.

Dan dari *tasybih* komposit dengan komposit dengan menampakkan perangkatnya adalah perkataan Nabi SAW:

مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْأُتْرُجَةِ طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَرِيحُهَا طَيِّبٌ، وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَلَا رِيحَ لَهَا، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا مُرٌّ

"*Perumpamaan seorang mukmin yang membaca Al-Qur'an adalah seperti buah utrujah* [1], *rasanya enak dan baunya harum. Dan perumpamaan seorang mukmin yang tidak membaca Al-Qur'an adalah seperti buah kurma, rasanya enak tetapi tidak ada baunya. Dan perumpamaan seorang munafik yang tidak membaca Al-Qur'an adalah seperti buah hanzhalah, tidak ada baunya dan rasanya pahit.*"

Maka, Rasulullah SAW menyerupakan seorang mukmin yang membaca Al-Qur'an—yang memiliki dua sifat: iman dan membaca—dengan buah *utrujah*, yang memiliki dua sifat: rasa yang enak dan aroma yang harum. Beliau menyerupakan seorang mukmin yang tidak membaca Al-Qur'an—yang memiliki dua sifat: iman dan tidak membaca—dengan buah kurma, yang memiliki dua sifat: rasa yang enak dan tidak beraroma. Beliau menyifati seorang munafik yang membaca Al-Qur'an—yang memiliki dua sifat: nifak dan membaca—dengan bunga *raihanah* (kemangi), yang memiliki dua sifat: aroma yang harum dan tidak ada rasa. Dan Beliau menyifati seorang munafik yang tidak membaca Al-Qur'an—yang memiliki dua sifat: nifak dan tidak membaca—dengan buah *hanzhalah*, yang memiliki dua sifat: tidak beraroma dan rasa yang pahit.

Di antara contoh jenis ini dalam puisi adalah perkataan al-Buhturi:

خلق منهمو تردد فيهم ۞ وليته عصابة عن عصابة

1 *Al-Utrujah*: sejenis buah jeruk sitrun, berwarna keemasan, harum baunya dan enak rasanya.

كالحسام الجراز يبقى على الدهـ ❁ ـر، ويفنى في كل حين قـــرابه

Sebuah akhlak yang mereka miliki terus-menerus diwariskan di antara mereka, satu generasi ke generasi berikutnya.

Laksana pedang yang tajam yang bertahan sepanjang masa, sementara sarungnya hancur setiap saat. [1]

Dan perkataan Ibn ar-Rumi:

أدرك ثقاتك إنهم وقعوا ❁ في نرجس معة ابنه العنب

فهمو بحال لو بصرت بها ❁ سبحت من عجب ومن عجب

ريحانهـــم ذهب على درر ❁ وشرابهـــم در على ذهب

Susuilah orang-orang kepercayaanmu, sesungguhnya mereka telah jatuh di antara bunga narsis bersama putri buah anggur (khamar).

Mereka dalam suatu keadaan, yang jika engkau melihatnya, niscaya engkau akan bertasbih karena takjub dan heran. [2]

Wewangian mereka adalah emas di atas mutiara, dan minuman mereka adalah mutiara di atas emas.

Ibn al-Atsir membandingkan *tasybih* ini dengan yang sebelumnya dan menegaskan bahwa *tasybih* al-Buhturi lebih artistik (*ashna*'). Hal ini karena *tasybih* Ibn ar-Rumi berasal dari citraan yang disaksikan, sementara al-Buhturi menyimpulkan (*istanbatha*) *tasybih*-nya dari benaknya sendiri. Kemudian, Ibn al-Atsir menjelaskan pandangannya dengan berkata:

> "Jika engkau ingin membedakan antara seni *tasybih*, maka lihatlah apa yang telah saya isyaratkan di sini. Jika salah satu dari dua *tasybih* berasal dari citraan yang disaksikan dan yang lainnya dari citraan yang tidak disaksikan, maka ketahuilah bahwa yang berasal dari citraan yang tidak disaksikan itu lebih artistik. Demi umurku, kedua *tasybih* ini pasti membutuhkan sebuah citraan untuk digambarkan. Akan tetapi, pada salah satunya, citraan itu disaksikan lalu digambarkan, sedangkan pada yang lain, disimpulkan baginya sebuah citraan yang tidak disaksikan pada saat itu, melainkan pikiranlah yang menyimpulkannya.
>
> Tidakkah engkau lihat bahwa Ibn ar-Rumi melihat bunga narsis dan khamar, lalu ia membuat perumpamaan? Adapun al-Buhturi, ia memuji sekelompok orang bahwa akhlak kedermawanan tetap ada pada mereka, diwariskan dari generasi pertama ke generasi berikutnya. Kemudian, ia menyimpulkan sebuah *tasybih* untuk itu, dan pikirannya membawanya kepada pedang dan sarungnya, yang hancur setiap saat sementara pedang itu tetap utuh dan tidak hancur bersamanya. Karena itulah, al-Buhturi lebih artistik dalam *tasybih*-nya." [3]

Dan asal dari keindahan *tasybih* adalah menyerupakan yang gaib, tersembunyi, dan tidak lazim dengan yang tampak dan lazim. Ini akan mengarah pada penjelasan makna

1 *Al-Husam al-jaraz*: pedang yang tajam, menembus, dan mematikan. *Qirab as-saif*: sarung pedang.

2 *Adrik tsiqatak*: susullah orang-orang kepercayaanmu, mereka berada di antara wewangian dan minuman (khamar). *Al-'ajb* (sukun jim): kebanggaan/kesombongan. *Al-'ajab* (fathah 'ain dan jim): keheranan terhadap sesuatu karena menyalahi kelaziman.

3 *Kitab al-Mathal as-Sa'ir*, hlm. 159–160.

dan klarifikasi maksud. Contohnya adalah perkataan Rasulullah SAW: "*Jadilah engkau di dunia seakan-akan engkau orang asing atau seorang musafir.*" Dalam hadis ini terdapat petunjuk untuk meringankan beban (dunia) dan tidak terikat serta bergantung secara berlebihan pada dunia. Karena seorang perantau tidak memiliki ikatan di negeri asing, dan seorang musafir tidak berada di suatu tempat kecuali sekadar untuk melintas dan menempuh jarak. Makna ini ditampakkan oleh *tasybih* dengan sangat jelas.

Abu Hilal al-'Askari menekankan prinsip ini sebagai salah satu dasar dari *tasybih* yang indah dengan perkataannya:

> "Dan *tasybih* menambah kejelasan makna dan memberinya penegasan. Oleh karena itu, semua ahli tutur dari kalangan Arab dan non-Arab sepakat menggunakannya, dan tidak seorang pun dari mereka yang tidak membutuhkannya. Telah datang dari para pendahulu dan kaum Jahiliah dari setiap generasi apa yang dapat dijadikan bukti atas kemuliaan, keutamaan, dan kedudukannya dalam Balaghah dalam setiap bahasa. Di antaranya adalah apa yang dikatakan oleh penulis Kalilah wa Dimnah: 'Dunia itu laksana air asin, semakin engkau minum darinya, semakin engkau haus.' Dan ia berkata: 'Keutamaan seorang yang berilmu tidak akan tersembunyi meskipun ia menyembunyikannya, laksana kesturi yang disimpan dan ditutupi, namun hal itu tidak menghalangi aromanya untuk semerbak.' Dan ia berkata: 'Adab akan menghilangkan kemabukan dari orang yang berakal dan menambah kemabukan bagi orang yang bodoh, laksana siang yang menambah penglihatan bagi orang yang melihat dan menambah buruk penglihatan bagi kelelawar.'" [[1]]

Di antara tujuan *tasybih* adalah untuk memberikan efek hiperbola (*mubalaghah*). Oleh karena itu, jarang sekali ada *tasybih mushib* (tepat sasaran) yang kosong dari tujuan ini. Akan tetapi, perlu diingat bahwa pendalaman dalam hiperbola tidak boleh mengarah pada jarak yang terlalu jauh antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* atau pada ketidaksesuaian di antara keduanya, jika tidak, *tasybih* itu akan menjadi buruk.

'Abd al-Qahir al-Jurjani mengungkapkan sejauh mana pengaruh *tasybih* dalam mengekspresikan berbagai makna dengan perkataannya [[2]]:

> "Maka jika ia (tasybih) adalah pujian, maka ia akan lebih megah, lebih agung, lebih mulia di dalam jiwa, dan lebih hebat; lebih menggetarkan perasaan, lebih cepat mendatangkan keakraban, lebih membawa kegembiraan, lebih mengena pada yang dipuji..., lebih lancar di lisan, lebih membekas dalam ingatan, dan lebih pantas untuk dilekatkan di hati.
>
> Dan jika ia adalah celaan, maka sengatannya lebih menyakitkan, capnya [[3]] lebih membakar, dampaknya lebih keras, dan ketajamannya lebih tajam. Dan jika ia adalah argumentasi, maka buktinya lebih bersinar, kekuasaannya lebih memaksa, dan penjelasannya lebih memukau. Dan jika ia adalah kebanggaan, maka

1 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 243–244.

2 *Asrar al-Balaghah*, hlm. 93–96.

3 *Al-Misam*: alat yang digunakan untuk mencap dengan besi panas.

jangkauannya [1] lebih jauh, kemuliaannya lebih besar, dan lisannya lebih fasih. Dan jika ia adalah permohonan maaf, maka ia lebih dekat pada penerimaan, lebih memikat hati, lebih mampu mencabut dendam [2], dan lebih mampu menumpulkan ketajaman [3] amarah. Dan jika ia adalah nasihat, maka ia lebih menyembuhkan dada, lebih mengundang pemikiran, dan lebih mengena dalam memberi peringatan dan teguran... Dan demikianlah hukumnya jika engkau meneliti semua ragam dan jenis tuturan..."

'Abd al-Qahir mengembalikan pengaruh *tasybih* di dalam jiwa pada beberapa alasan dan sebab.

Pertama dan yang paling jelas, bahwa keakraban jiwa bergantung pada kemampuan untuk mengeluarkannya dari yang tersembunyi ke yang nyata, dan menyajikan kepadanya yang eksplisit setelah yang implisit; dan mengembalikannya dalam suatu hal yang diajarkan kepadanya kepada hal lain yang pengetahuannya tentang itu lebih mendalam dan keyakinannya lebih kokoh. Seperti memindahkannya dari akal ke indera... karena ilmu yang didapat dari jalur indera lebih utama daripada yang didapat dari jalur pemikiran... sebagaimana mereka katakan: "Kabar tidaklah seperti penyaksian langsung, dan dugaan tidaklah seperti keyakinan." Maka, perpindahan dalam suatu hal dari deskripsi dan kabar ke penyaksian langsung dan penglihatan mata tidak memiliki sebab lain selain hilangnya keraguan dan kebimbangan.

Penyaksian langsung memiliki pengaruhnya dalam menggerakkan jiwa dan memantapkan makna di dalam hati. Seandainya tidak demikian, maka tidak akan ada makna bagi perkataan Abu Tammam:

وطول مقام المرء في الحى مخلق ❁ لديـــــــــباجتيه فاغتـــــرب تتجدد

فإنى رأيت الشمس زيدت محبـــــة ❁ إلى الناس أن ليست عليهم بسرمد

Lamanya seseorang berdiam di suatu tempat akan membuat usang kedua pipinya, maka merantaulah, niscaya engkau akan menjadi baru.

Karena sesungguhnya aku melihat matahari bertambah cintanya di mata manusia karena ia tidak selamanya ada di atas mereka.

Karena pembaruan ini tidak ada artinya jika penglihatan tidak memberikan keakraban dari sisi ia adalah penglihatan, dan keakraban itu hanya untuk menafikan keraguan atau untuk mendapatkan ilmu tentang sesuatu yang baru yang belum diketahui sebelumnya.

Seandainya seseorang ingin memberimu perumpamaan tentang dua hal yang saling bertentangan, lalu ia berkata: "Apakah ini dan itu bisa bersatu?" sambil menunjuk pada air dan api yang ada di hadapannya, niscaya engkau akan menemukan pengaruh dari perumpamaannya itu yang tidak akan engkau temukan jika ia hanya memberitahumu dengan ucapan: "Apakah air dan api bisa bersatu?"

---

1 *Asy-Sya'w*: jangkauan, tujuan. *Syarafuhu ajaddu*: kemuliaannya lebih besar. *Al-Aladd*: sangat pandai berdebat.

2 *As-Sakha'im*: dendam. *Sall as-sakha'im*: mencabut dan mengeluarkan dendam.

3 *Gharb as-saif*: mata pedang. *Falla as-saif*: menumpulkan mata pedang. Artinya, permohonan maaf dapat melemahkan ketajaman amarah yang dampaknya bagi jiwa seperti sabetan pedang.

Sebab lain dari kefasihan *tasybih* dan pengaruhnya di dalam jiwa menurut ‘Abd al-Qahir adalah mencari kemiripan untuk sesuatu pada hal lain yang berbeda jenis dan bentuknya. Karena *tasybih* tidak akan memiliki dampak pada pendengar, tidak akan menggetarkan, dan tidak akan menggerakkan hingga kemiripan itu ditetapkan antara dua hal yang berbeda jenisnya. Seperti menyerupakan mata dengan bunga narsis, dan menyerupakan gugusan bintang Pleiades dengan tandan anggur yang bercahaya.

Mengenai hal ini, ia berkata:

> “Dan demikianlah, jika engkau meneliti *tasybih*, engkau akan dapati bahwa semakin besar jarak antara dua hal, semakin menakjubkan ia bagi jiwa, semakin gembira jiwa karenanya, dan semakin dekat ia untuk membangkitkan perasaan gembira.” “Hal ini karena letak keindahan, tempat keunikan, pemicu perasaan gembira yang terpendam, penjinak kebahagiaan yang liar, dan pemersatu ujung-ujung kesenangan, adalah bahwa engkau melihat melaluinya (melalui *tasybih*) dua hal yang serupa namun berbeda, bersatu namun berlainan. Dan engkau melihat satu citraan yang sama di langit dan di bumi, dalam ciptaan manusia dan di sela-sela taman.”
>
> “Dan tabiat serta fitrah manusia dibangun di atas dasar bahwa jika sesuatu muncul dari tempat yang tidak biasa ia muncul, dan keluar dari tempat yang bukan sumbernya, maka kecintaan jiwa padanya akan lebih besar, dan ketertarikannya akan lebih kuat. Maka, sama saja dalam hal membangkitkan ketakjuban dan membawamu pada pesona keanehan, baik engkau menemukan sesuatu di tempat yang bukan tempatnya, maupun menemukan sesuatu yang belum pernah ada dan dikenal sebelumnya dalam zat dan sifatnya…”
>
> “Dan jika prinsip ini telah terbukti—yaitu bahwa penggambaran kemiripan antara dua hal yang berbeda jenis adalah sesuatu yang menggerakkan kekuatan apresiasi dan memicu keunikan yang terpendam—maka *tamtsil* (yaitu *tasybih*) adalah hal yang paling khusus dalam urusan ini.”

Maka, *tasybih* menurutnya bekerja laksana sihir dalam mempersatukan hal-hal yang berbeda, hingga ia memendekkan jarak antara timur dan barat, dan menyatukan antara orang yang datang dari Syam dan orang yang datang dari Irak [1]. Ia memperlihatkan kepadamu kemiripan antara makna-makna yang digambarkan oleh imajinasi dengan wujud-wujud yang nyata dan bayangan-bayangan yang berdiri. Ia membuat yang bisu berbicara kepadamu, memberimu penjelasan dari yang tak bisa berkata, memperlihatkanmu kehidupan pada benda mati, dan memperlihatkanmu persatuan antara dua hal yang berlawanan. Ia menyajikan kepadamu kehidupan dan kematian dalam satu kesatuan, air dan api dalam satu himpunan. Seperti yang dikatakan tentang orang yang dipuji: “ia adalah kehidupan bagi para pendukungnya, dan kematian bagi para musuhnya.” Dan ia menjadikan sesuatu dari satu sisi sebagai air dan dari sisi lain sebagai api, seperti perkataan seorang penyair:

أنا نار في مرتقى نظر الحا ۞ سد ماء جار مع الإخـــوان

Aku adalah api di puncak pandangan orang yang dengki, dan air yang mengalir bersama para sahabat.

1 *Al-Musy’im*: orang yang datang dari Syam (Syria). *Al-Mu‘riq*: orang yang datang dari Irak.

Dan seperti ia menjadikan sesuatu manis dan pahit, racun dan madu, buruk dan indah, hitam dan putih dalam satu keadaan, seperti perkataan seorang penyair:

له منظر في العين أبيض ناصع ۞ ولكنه في القلب أسود أسفع

Ia memiliki penampilan yang putih cemerlang di mata, tetapi di dalam hati ia hitam legam. [1]

Dan ia menjadikan sesuatu dekat dan jauh sekaligus, seperti perkataan al-Buhturi:

دان على أيدي العفاة وشاسع ۞ عن كل ند في الندى وضـريب

كالبدر أفرط فى العلو وضوؤه ۞ للعصبة الســارين جد قـــريب

Dekat di jangkauan tangan para peminta, namun jauh dari setiap tandingan dalam kedermawanan dan kemurahan.

Laksana bulan purnama yang sangat tinggi, namun cahayanya bagi rombongan yang berjalan di malam hari sungguh sangat dekat.

Dan ia menjadikannya hadir dan gaib, seperti perkataan seorang penyair:

أيا غائبا حاضر في الفؤاد ۞ بسلام على الحاضر الغائب

Wahai yang gaib namun hadir di dalam hati, salam atas yang hadir namun gaib. [2]

Kemudian, 'Abd al-Qahir menyimpulkan dari semua itu dengan mengatakan bahwa seorang penyair yang piawai (*ash-shanna*') dapat mencapai puncak-puncak inovasi (*ghayat al-ibtida*') dengan olahannya dalam *tasybih*. Ia berkata:

> "Dan cukuplah sebagai bukti atas olahannya dengan tangan yang piawai dan kemampuannya mencapai puncak-puncak inovasi bahwa ia memperlihatkan kepadamu yang tiada menjadi ada dan yang ada menjadi tiada, yang mati menjadi hidup dan yang hidup menjadi mati. Maksudku, anggapan mereka bahwa seseorang jika ia meninggalkan nama yang harum dan pujian yang baik setelah kematiannya, seolah-olah ia belum mati, dan menjadikan sebutan baik itu sebagai kehidupan baginya, sebagaimana dikatakan: 'Sebutan baik [3] bagi seorang pemuda adalah umurnya yang kedua.' Dan vonis mereka atas orang yang tidak dikenal, rendah kedudukannya, bodoh, dan hina sebagai orang yang telah mati..."
>
> "Dan satu kelembutan lainnya: menjadikan kematian itu sendiri sebagai kehidupan yang baru, hingga dikatakan bahwa dengan kematian ia menyempurnakan kehidupan, dalam ucapan mereka: 'Fulan hidup ketika ia mati.' Yang dimaksud adalah seseorang yang jiwanya yang mulia menolak kehinaan, sehingga ia rela mengorbankan dirinya dalam kedermawanan, keberanian, dan memerangi musuh, hingga ia memiliki satu hari yang akan selalu dikenang, dan sebuah kisah yang akan terus diulang sepanjang masa dan dimasyhurkan, sebagaimana kata Ibn Nubatah:

بابــى وأمــى كل ذي ۞ نفس تعاف الضيم مرة

يرضى بأن يرد الــردى ۞ فيميتها ويعيش ذكـره

Demi ayah dan ibuku, setiap jiwa yang menolak kehinaan sekali saja.

1 *Al-Asfa*': hitam kemerah-merahan.

2 *Asrar al-Balaghah*, hlm. 102–114.

3 *Adz-Dzukrah* (dhammah pada dzal): reputasi/sebutan baik.

Ia rela menyambut kebinasaan, lalu mematikan jiwanya, dan hiduplah sebutan baiknya." [1]

KECACATAN TASYBIH ('UYUB AT-TASYBIH)

BARANGKALI, *tasybih* di antara gaya-gaya bahasa *bayani* lainnya adalah yang paling menunjukkan kemampuan dan orisinalitas seorang ahli Balaghah dalam seni bertutur. Hal ini karena *tasybih* pada hakikatnya adalah salah satu bentuk penggambaran (*tashwir*) yang keunggulan atau kreasinya tidak akan tercapai kecuali bagi orang yang telah menguasai perangkat-perangkatnya: dari lafaz, makna, dan formulasi; dari keluhuran imajinasi dan kepekaan rasa; dan dari kepiawaian dalam membentuk citraan-citraan *tasybih* sedemikian rupa sehingga ia menanamkan gerakan di dalamnya dan memberinya keindahan serta pengaruh.

Karena itulah dikatakan: sesungguhnya *tasybih* di antara berbagai ragam Balaghah adalah sesuatu yang sangat mewah, penuh keanggunan, sangat sensitif, dan berwatak halus. Sedikit saja kelalaian di dalamnya akan mencacatnya dan mengeluarkannya dari keindahan menuju keburukan.

Keburukan ini memiliki banyak jenis. Di antaranya ada yang kembali kepada lafaz, makna, formulasi, imajinasi, atau prinsip-prinsip retoris yang menjadi landasan *tasybih*.

Di antara prinsip-prinsip retoris adalah bahwa sesuatu diserupakan dengan apa yang lebih besar dan lebih kuat darinya. Maka, yang indah misalnya diserupakan dengan yang lebih indah, yang buruk dengan yang lebih buruk, dan yang jelas dengan yang lebih jelas lagi, jika tidak, maka *tasybih* itu kurang (bernilai).

Berdasarkan hal ini, Ibn al-Atsir berkata:

"Dan dari sinilah sebagian penulis dari Mesir keliru saat menyebutkan sebuah benteng di pegunungan, ia menyerupakannya dengan berkata: 'Sebuah puncak yang di atasnya ada awan sebagai serbannya, dan sebuah ruas jari [2] yang diwarnai oleh senja, hingga bulan sabit pun menjadi seperti potongan kuku darinya.' Penulis ini menghafal sesuatu tetapi melupakan hal-hal lain. Ia telah keliru dalam menyerupakan benteng dengan ruas jari. Betapa kecilnya ukuran ruas jari dibandingkan dengan sebuah benteng di puncak gunung?"

Kemudian Ibn al-Atsir melanjutkan:

"Jika dikatakan bahwa penulis ini meneladani firman Allah Ta'ala:

وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ

'*Dan telah Kami tetapkan bagi bulan manzilah-manzilah, sehingga (setelah dia sampai ke manzilah yang terakhir) kembalilah dia sebagai bentuk tandan yang tua.*' [Yasin: 39], di mana Dia mengumpamakan bulan sabit dengan pangkal tandan kurma. Jawabannya adalah bahwa Allah menyerupakan bulan sabit dalam ayat tersebut dengan tandan

1 *Asrar al-Balaghah*, hlm. 120–141

2 *Al-Anmulah*: ruas jari yang ada kukunya. Dikatakan juga *al-anamil*: ujung-ujung jari. *Al-Qulamah*: ujung kuku yang telah dipotong.

kurma yang tua dalam hal bentuknya yang melengkung dan ramping, bukan dalam ukurannya. Karena ukuran bulan sabit itu besar dan tidak ada perbandingan antara tandan kurma dengannya, tetapi dalam pandangan mata ia seperti tandan kurma dari segi bentuk, bukan ukuran. Adapun penulis ini, *tasybih*-nya tidak mengikuti pola ini, karena ia menyerupakan bentuk benteng dengan ruas jari dalam hal ukuran, bukan dalam bentuk dan rupa. Dan ini tidaklah indah dan tidak serasi."

Di antara kefasihan *tasybih* adalah menetapkan bagi *musyabbah* salah satu hukum dari *musyabbah bih*. Jika ia tidak memiliki sifat ini atau ada jarak yang jauh antara keduanya, maka hal itu akan mencacati *tasybih* dan mengurangi nilai retorisnya.

Di antara contohnya adalah perkataan Abu Tammam:

لا تسقني ماء الملام فإنني ❁ صب قد استعذبت ماء بكائي

Jangan suguhkan aku air celaan, karena sesungguhnya aku seorang pecinta yang telah merasakan manisnya air mataku.

Sang penyair menjadikan celaan memiliki air. Ini adalah *tasybih* yang jauh. Penyebabnya adalah karena air itu dinikmati, sedangkan celaan itu dibenci, sehingga terjadi pertentangan dan jarak di antara keduanya dari sisi ini.

Dan dari jenis ini adalah perkataan al-Marrar:

وخـــال على خديك يبدو كأنه ❁ سنا البدر في دعجاء باد دجونها

Dan tahi lalat di kedua pipimu tampak seakan-akan ia adalah cahaya bulan purnama di malam yang kelam yang telah menampakkan kegelapannya. [1]

Yang lazim diketahui adalah bahwa pipi itu putih dan tahi lalat itu hitam. Akan tetapi, sang penyair meskipun demikian menyerupakan tahi lalat dengan cahaya bulan dan kedua pipi dengan malam yang gelap. *Tasybih* di sini bukan hanya jauh, tetapi juga bertentangan dengan kebiasaan. Oleh karena itu, ia adalah *tasybih* yang buruk.

Di antara *tasybih* yang jauh juga adalah perkataan al-Farazdaq:

يمشون في حلق الحديد كما مشت ❁ جرب الجـــمال بها الكحيل المـــشعل

Mereka berjalan dalam lingkaran-lingkaran besi (baju zirah) sebagaimana berjalannya unta-unta yang kudisan yang telah dilumuri ter yang menyala-nyala. [2]

Al-Farazdaq menyerupakan para lelaki dalam baju zirah dengan unta kudisan. Ini adalah *tasybih* yang jauh. Karena jika yang ia maksud adalah kehitaman, maka tidak ada kedekatan warna di antara keduanya, sebab warna besi itu putih, karena itulah pedang disebut *al-bidh* (yang putih). Selain jauh, *tasybih* ini juga konyol.

Dan dari jenis ini juga adalah perkataan seorang Arab Badui:

وما زلت ترجو نيل. سلمى وودها ❁ وتبعد حتى ابيضمنك المســـائح

---

1 *Ad-Da'ja'*: yang hitam, di sini adalah sifat bagi kata benda yang dihapus, estimasinya adalah *laylah da'ja'* (malam yang kelam). *Dujunuha*: kehitamannya.

2 *Al-Kahil*: ter atau aspal yang dilumurkan pada unta. *Asy'ala ibilahu bi al-kahil*: melumuri untanya dengan ter dan memperbanyaknya.

ملا حاجبيك الشيب حتى كأنه ❁ ظباء جرت منها بسنيح وبارح

Dan engkau terus berharap mendapatkan Salma dan cintanya, dan engkau menjauh hingga memutihlah sisi-sisi kepalamu.

Uban telah memenuhi kedua alismu hingga seakan-akan ia adalah kijang-kijang yang melintas dari kiri dan kanan. [1]

Ia menyerupakan rambut-rambut putih di alisnya dengan kijang-kijang yang melintas dari kiri dan kanan di hadapannya. Sebagaimana engkau lihat, ini adalah *tasybih* yang jauh.

Dan dari jenis ini adalah perkataan Abu Nuwas tentang khamar:

وإذا ما المـــاء واقعها ❁ أظهرت شكلا من الغزل

لؤلؤات ينحدرن بـــــها ❁ كانحدار الذر من جـــــبل

Dan jika air menyentuhnya, ia menampakkan bentuk yang menggoda.

Butiran-butiran mutiara yang menggelinding di dalamnya, laksana gelindingan semut-semut kecil dari sebuah gunung.

Ia menyerupakan gelembung-gelembung yang menggelinding dengan semut-semut kecil yang menggelinding dari gunung. Ini, sebagaimana kata Ibn al-Atsir, adalah *tasybih* yang sangat jauh, yang tidak perlu dijelaskan lagi.

Terkadang, *tasybih* itu sendiri tepat sasaran, tetapi dampak *musyabbah bih* pada jiwa—baik bentuk, sifat, maupun keadaannya—dapat membangkitkan perasaan mengerikan atau menjijikkan. Dengan ini, *tasybih* kehilangan pesona dan sihirnya, sifat *balaghah* tercabut darinya, dan ia menjadi *tasybih* yang buruk dan tercela.

Di antara contohnya adalah perkataan seorang penyair yang menggambarkan sebuah taman:

كأن شقائق النعمان فيه ❁ ثـــياب قد روين من الدماء

Seakan-akan bunga anemone di dalamnya adalah pakaian-pakaian yang telah basah oleh darah.

Menyerupakan bunga anemone dengan pakaian yang basah oleh darah mungkin adalah *tasybih* yang tepat sasaran, tetapi di dalamnya terdapat kengerian dari penyebutan darah. Seandainya ia menyerupakan bunga anemone misalnya dengan kain yang dicelup warna merah (*'ushfur*) atau semacamnya, niscaya akan lebih mengena di jiwa dan lebih akrab.

Dan perkataan Imru' al-Qais:

وتعطو برخص غـــير شثن كأنه ❁ أساريع ظبي أو مساويك أسحل

Dan ia menjangkau dengan jari-jemari yang lentur dan tidak kasar, seakan-akan ia adalah cacing-cacing pasir atau siwak-siwak dari pohon ishil. [2]

---

1 *Mala*: memenuhi, hamzah dihilangkan karena darurat syair. *Al-Masa'ih*: sisi-sisi kepala atau rambut. *As-Sanih* atau *as-sanih*: kijang atau burung yang melintas dari kiri ke kananmu. Orang Arab menganggapnya pertanda baik karena lebih mudah untuk memanah dan berburu. *Al-Barih*: kijang atau burung yang melintas dari kanan ke kirimu. Orang Arab menganggapnya pertanda buruk karena tidak bisa memanahnya kecuali harus berbalik.

2 *Ta'thu*: menjangkau/mengambil. *Bi-rukhshin*: maksudnya jari-jemari yang lentur dan lembut. *Ghairi sya'nin*: tidak kasar. *Al-Asari'*: cacing yang ada di pasir, jari-jemari wanita diserupakan dengannya. *Azh-Zhaby*: nama sebuah daerah berpasir. *Al-Ishil*: sejenis pohon yang dari dahannya yang lurus dan tipis dibuat siwak, seperti pohon arak. Jari-jemari diserupakan dengannya dalam hal kelangsingan dan kelurusan.

Imru' al-Qais mengatakan bahwa kekasihnya mengambil sesuatu dengan jari-jemari yang lentur, lembut, dan halus. Kemudian ia menyerupakan jari-jemari itu dengan cacing pasir atau siwak dari pohon *ishil*. Menyerupakan jari-jemari dengan jenis cacing ini mungkin tepat dari sisi kelembutan, keputihan, panjang, kelurusan, dan kelangsingannya. Akan tetapi, pada saat yang sama, ia menghadirkan ke benak gambaran cacing, dan di dalamnya terdapat hal-hal yang membuat jiwa jijik dan muak. Dari sinilah, keburukan merasuk ke dalam *tasybih* ini meskipun ia tepat sasaran. Adapun penyerupaan jari-jemari dengan siwak dari pohon *ishil* adalah seperti *tasybih-tasybih* mereka yang lain, karena mereka biasa menyifatinya dengan pena, pohon '*anam*, dan semacamnya. Jari-jemari memiliki kemiripan yang dekat dengan batang-batang siwak dalam hal ukuran, kelurusan, dan kelembutan sentuhan.

Dan perkataan al-'Arji tentang merayapnya cinta:

يدب هــواها في عظامي وحبــها ❁ كما دب فى الملسوع بسم العقارب

Cintanya merayap di dalam tulang-tulangku, sebagaimana racun kalajengking merayap pada orang yang tersengat.

Menyerupakan merayapnya cinta di dalam tulang dengan merayapnya racun kalajengking pada orang yang tersengat adalah puncak dari kengerian.

Dan dari jenis ini adalah perkataan Abu Mihjan ats-Tsaqafi dalam menggambarkan seorang penyanyi wanita:

وترفع الصوت أحيانا وتخفضه ❁ كما يطن ذباب الروضة الغـرد

Dan ia mengangkat suaranya terkadang dan merendahkannya, sebagaimana dengungan lalat di taman yang berkicau.

Ia menyerupakan penyanyi wanita yang terkadang menaikkan dan menurunkan suaranya saat bernyanyi dengan dengungan lalat yang "berkicau" di taman. *Tasybih* ini, meskipun tepat sasaran, tidaklah mengenakkan di jiwa dan tidak tenteram di hati. Penyanyi mana yang suka diserupakan dengan lalat, dan nyanyiannya diserupakan dengan dengungan lalat?

Meskipun demikian, Abu Mihjan telah mencuri *tasybih* ini dan tidak pandai menggunakannya, sehingga ia membaliknya dan merusaknya. Ya, ia mencurinya dari perkataan 'Antarah al-'Absi yang menggambarkan lalat di sebuah taman:

وخلا الذباب بها فليس ببارح ❁ غردا كفعل الشارب المترنم

Dan lalat pun menyendiri di sana, tak pernah beranjak, berkicau laksana tingkah peminum yang bersenandung.

Dan betapa jauh perbedaan antara satu *tasybih* dengan yang lain.

Dan di mana posisi perkataan Abu Mihjan dibandingkan dengan perkataan Basyyar dalam menggambarkan seorang penyanyi wanita:

تصلى لها آذانــــنا وعيونـــــنا ❁ إذا ما التقينا والقلـــوب دواعى

إذا قلدت أطرافها العود زلزلت ❁ قلوبا دعاها للـــوساوس داعى

كأنهـــم فى جنة قد تلاحقت ۞ محاسنها من روضـــــة وبقاع

يروحون من تغريدهــا وحديثها ۞ نشاوى وما تسقيهم بصـــواع

mata kami bersujud padanya, jika kami bertemu, dan hati pun menjadi pendorongnya.
Jika ia telah mengalungkan 'ud di ujung-ujung jarinya, ia akan mengguncang hati yang telah dipanggil oleh penggoda bisikan-bisikan.
Seakan-akan mereka berada di surga yang keindahannya saling menyusul, dari taman dan dataran.
Mereka menjadi mabuk dari kicauan dan tutur katanya, padahal ia tidak menuangkan minuman dengan piala. [1]

Wa ba'd, aspek-aspek yang mencacati *tasybih* dan menjadi jalan masuk bagi keburukan lebih banyak dari yang bisa dihitung atau diteliti. Di antaranya adalah apa yang telah kami sebutkan dan contohkan. Dan ada pula yang merasuk dari aspek-aspek lain seperti lafaz, makna, buruknya formulasi dan susunan, atau goyahnya rima dalam puisi, dan semacamnya.

Sebagaimana saya sebutkan tadi, *tasybih* adalah salah satu gaya bahasa *bayani* yang paling menunjukkan kemampuan seorang ahli Balaghah dan sejauh mana orisinalitasnya dalam seni bertutur. Para ahli Balaghah dahulu—dan hingga kini—di setiap zaman dan tempat, saling berkompetisi dalam memburunya. Mereka menebarkan jala-jala imajinasi mereka di samuderanya, lalu menariknya, dan ternyata sebagiannya penuh dengan mutiara dan permata! Dan sebagian lainnya penuh dengan kerikil dan batu!

1 *ash-Shuwa'* (didhamahkan dhadh-nya) beramakna piala-piala..

BAB 2
HAQIQAH DAN MAJAZ

Jika kita menelusuri awal mula pembahasan tentang "Haqiqah dan Majaz", kita akan mendapati bahwa al-Jahiz termasuk salah satu tokoh terawal yang mengkaji topik ini.

Ketika al-Jahiz membahas persoalan-persoalan retorika Arab (*al-bayan al-'arabi*), ia tidak terlalu peduli untuk menuangkannya ke dalam cetakan definisi-definisi dan batasan-batasan, sebagaimana kebiasaan para ahli Balaghah sesudahnya. Sebaliknya, kita melihatnya menyajikan contoh-contoh dari tuturan yang *baligh*, baik prosa maupun puisi, sambil terkadang menjelaskan sebagiannya atau memberikan komentar, lalu menyerahkan kepada mereka yang berkepentingan untuk mengetahui konsepnya mengenai suatu topik retoris untuk menyimpulkannya sendiri melalui penjelasannya.

Dalam pembahasannya tentang *haqiqah* dan *majaz*, ia berkata:

> "Dan jika mereka berkata: 'ia dimakan oleh singa (*akalahu al-asad*)', yang mereka maksud adalah aktivitas makan yang dikenal. Dan jika mereka berkata: 'ia dimakan oleh ular hitam (*akalahu al-aswad*)', yang mereka maksud hanyalah gigitan dan sengatan. Dan sungguh Allah SWT telah berfirman:
>
> أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا
>
> '*Sukakah salah seorang di antara kamu memakan daging saudaranya yang sudah mati?*' [Al-Hujurat: 12]. Dan di bab lain, dikatakan: 'Fulan memakan orang-orang,' meskipun ia tidak memakan sedikit pun dari makanan mereka. Demikian pula perkataan Dahman an-Nahri:
>
> سألتني عن أنـــاس أكلوا ۞ شرب الدهر عليهم وأكل
>
> *Engkau bertanya kepadaku tentang orang-orang yang telah tiada (dimakan masa), masa telah minum dan makan di atas mereka.*
>
> Ini semua berbeda, dan semuanya adalah majaz." [1]

---

1 *Kitab al-Hayawan*, Jilid 5, hlm. 27–28. *Al-Aswad*: jenis ular berbisa yang ganas.

Maka, kata “makan” dalam ucapannya “ia dimakan oleh singa” adalah haqiqi (harfiah). Adapun dalam contoh-contoh lainnya, kata “makan” dengan berbagai jenisnya adalah majazi (kiasan), sebagaimana ia sebutkan. Dari contoh-contoh ini, menjadi jelas bahwa *majaz* menurut al-Jahiz adalah lawan dari *haqiqah*. Dan bahwa *haqiqah* dalam pemahamannya berarti “penggunaan lafaz sesuai makna yang ditetapkan untuknya pada asalnya”, sebagaimana *majaz* menurutnya adalah “penggunaan lafaz pada makna selain yang ditetapkan untuknya karena adanya suatu relasi, disertai indikator yang mencegah pemaknaan hakiki.”

Di antara tokoh sezaman al-Jahiz yang membahas topik yang sama dari sudut pandang khusus adalah Abu Muhammad ‘Abdullah ibn Muslim ibn Qutaybah ad-Dinawari (w. 276 H). Ibn Qutaybah hanya memfokuskan perhatiannya untuk membantah mereka yang mengingkari adanya *majaz* dan mengklaim bahwa semua tuturan adalah *haqiqah* dan tidak ada *majaz* di dalamnya. Mengenai hal ini, (ia berkata):

“Seandainya *majaz* itu dusta, niscaya sebagian besar tuturan kita adalah batil. Karena kita mengatakan: ‘*tumbuhlah sayuran*’, ‘*memanjanglah pohon*’, ‘*matanglah buah*’, ‘*berdirilah gunung*’, dan ‘*murahlah harga*’... Dan kita mengatakan ‘*kana Allah*’ (adalah Allah), padahal *kana* bermakna *hadatsa* (terjadi/ada), sementara Allah ada sebelum segala sesuatu. Dan Allah SWT berfirman: ‘

فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ

Lalu keduanya mendapati di dalam negeri itu dinding rumah yang hendak roboh, maka Khidir menegakkannya.’ [Al-Kahf: 77]. Seandainya kita berkata kepada orang yang mengingkari hal ini, ‘Bagaimana pendapatmu tentang dinding yang engkau lihat di ambang keruntuhan?’, niscaya ia tidak akan punya pilihan selain mengatakan: ‘ia hampir roboh,’ atau ‘mendekati,’ atau ‘nyaris.’ Jika ia melakukannya, maka ia telah menjadikannya sebagai subjek (yang berkehendak). Dan aku tidak mengira ia bisa mencapai makna ini dalam bahasa non-Arab mana pun kecuali dengan lafaz-lafaz semacam ini.” [1]

Setelah Ibn Qutaybah, datanglah Abu al-Husain Ahmad ibn Faris (w. 396 H), lalu ia mendefinisikan *haqiqah* dan *majaz* dengan perkataannya:

“Haqiqah adalah tuturan yang diletakkan pada tempatnya, yang bukan merupakan *isti‘arah*, *tamtsil*, *taqdim*, maupun *ta’khir*. Seperti perkataan seseorang: ‘Segala puji bagi Allah atas nikmat dan kebaikan-Nya.’ Dan ini adalah mayoritas tuturan. Maksudnya, tuturan yang hakiki berjalan sesuai kaidahnya tanpa ada yang menghalangi. Terkadang ada yang lain dan ia boleh digunakan karena kedekatannya dengannya, hanya saja di dalamnya ada unsur *tasybih* dan *isti‘arah* yang tidak ada pada yang pertama. Seperti ucapanmu: ‘pemberian si fulan adalah awan mendung dan telapak tangan.’ *Tasybih* ini telah boleh digunakan sebagaimana bolehnya ucapan: ‘pemberiannya banyak dan melimpah.’” [2]

1 *Kitab al-‘Umdah*, Jilid 1, hlm. 236.

2 *Kitab ash-Shahibi* karya Ibn Faris, hlm. 196–198.

Maka, *majaz* menurutnya adalah ketika ia dekat dengan *haqiqah* dan di dalamnya ada unsur *tasybih* atau *isti'arah*.

Menurut Ibn Rasyiq al-Qayrawani (w. 456 H), *majaz* dalam banyak tuturan lebih *baligh* daripada *haqiqah*, dan lebih indah tempatnya di dalam hati dan pendengaran.

"Dan semua lafaz selain *haqiqah*, selama ia bukan sesuatu yang mustahil secara mutlak, maka ia menjadi bagian dari *majaz* karena kemungkinannya untuk ditakwil. Maka, *tasybih*, *isti'arah*, dan keindahan-keindahan tuturan lainnya masuk di bawah kategori *majaz*. Hanya saja, mereka mengkhususkan satu bab tertentu dengan nama *majaz*, yaitu ketika sesuatu dinamakan dengan nama sesuatu yang mendekatinya atau memiliki hubungan sebab-akibat dengannya. Seperti perkataan Jarir ibn 'Athiyyah:

إذا سقط السماء بأرض قوم ❁ رعيناه وإن كانو غضـابـــا

Jika langit jatuh di tanah suatu kaum, kami akan menggembalakannya meskipun mereka marah.

Ia memaksudkan hujan karena kedekatannya dengan langit. Dan boleh juga yang dimaksud dengan 'langit' adalah awan, karena setiap yang menaungimu adalah langit. Dan ia berkata 'jatuh', maksudnya jatuhnya hujan yang ada di dalamnya. Dan ia berkata 'kami menggembalakannya', padahal hujan tidak bisa digembalakan, tetapi yang ia maksud adalah tumbuhan yang tumbuh karenanya. Ini semua adalah majaz." [1]

Demikian pula, ia menyinggung kegemaran bangsa Arab terhadap *majaz*, dengan berkata:

> "Dan bangsa Arab sering sekali menggunakan *majaz* dan menganggapnya sebagai salah satu kebanggaan tuturan mereka, karena ia adalah bukti kefasihan (*al-fashahah*) dan puncak keindahan retorika (*ra's al-balaghah*), dan dengannyalah bahasa mereka unggul di atas bahasa-bahasa lainnya." [2]

'Abd al-Qahir al-Jurjani (w. 471 H) mendefinisikan Haqiqah pada kata tunggal (*mufrad*) dengan perkataannya:

> "Setiap kata yang dimaksudkan dengannya makna yang ia ditetapkan untuknya dalam sebuah konvensi, sebuah penetapan yang tidak disandarkan kepada selainnya." [3]

Dan ia mendefinisikan Majaz dengan perkataannya:

> "Adapun *majaz*, maka ia adalah setiap kata yang dimaksudkan dengannya makna selain yang ia ditetapkan untuknya dalam konvensi seorang pembuat konvensi, karena adanya suatu keterkaitan antara makna kedua dan yang pertama. Jika engkau mau, engkau bisa katakan: setiap kata yang dengannya engkau melampaui makna yang ia ditetapkan untuknya dalam konvensi seorang pembuat konvensi menuju makna yang tidak ditetapkan untuknya, tanpa engkau membuat konvensi baru di dalamnya, karena adanya keterkaitan antara makna yang engkau lampaui

---

1 *Kitab al-'Umdah* karya Ibn Rasyiq, Jilid 1, hlm. 236.

2 Ibid.

3 *Kitab Asrar al-Balaghah*, hlm. 302–305.

dan makna aslinya yang ditetapkan dalam konvensi pembuat konvensi, maka ia adalah *majaz*." [1]

Demikian pula, al-Sakkaki (w. 626 H) membahas *haqiqah* dan *majaz* dan mendefinisikannya dengan perkataannya:

"Haqiqah lughawiyyah adalah kata yang digunakan sesuai makna yang ditetapkan untuknya. Dan majaz adalah kata yang digunakan pada makna selain yang ditetapkan untuknya secara hakiki, sebagai sebuah penggunaan pada makna lain relatif terhadap genus makna hakikinya, disertai dengan indikator yang mencegah pemaknaan aslinya dalam genus tersebut." [2]

Di antara mereka yang mengelaborasi topik "Haqiqah dan Majaz" adalah Diya'uddin ibn al-Atsir (w. 637 H). Ia pertama-tama mendefinisikan keduanya dengan perkataannya:

"Haqiqah lughawiyyah adalah hakikat lafaz-lafaz dalam penunjukannya atas makna, dan bukan *haqiqah* yang berarti zat dari sesuatu itu sendiri. Maka, *haqiqah lafzhiyyah* adalah penunjukan lafaz atas makna yang ditetapkan untuknya dalam bahasa aslinya. Dan majaz adalah pemindahan makna dari lafaz yang ditetapkan untuknya ke lafaz lain.

Penjelasannya adalah bahwa segala sesuatu yang diciptakan membutuhkan nama-nama untuk menunjukkannya, agar masing-masing dapat dikenal dengan namanya demi terciptanya pemahaman di antara manusia, dan ini adalah suatu keharusan yang tak terelakkan. Maka, nama yang diletakkan untuk suatu objek yang dinamai adalah haqiqah baginya. Jika ia dipindahkan ke selainnya, ia menjadi majaz. Contohnya, jika kita mengatakan 'matahari', yang kita maksud adalah planet raksasa yang sangat bercahaya ini, dan nama ini adalah haqiqah baginya karena ia diletakkan untuknya. Demikian pula jika kita mengatakan 'lautan', yang kita maksud adalah kumpulan air yang sangat besar yang rasanya asin, dan nama ini adalah haqiqah baginya karena ia diletakkan untuknya.

Maka, jika kita memindahkan lafaz 'matahari' ke wajah yang rupawan sebagai sebuah *isti'arah*, maka itu menjadi majaz, bukan *haqiqah*. Demikian pula jika kita memindahkan lafaz 'lautan' ke seorang lelaki yang dermawan sebagai sebuah *isti'arah*, maka itu menjadi majaz, bukan *haqiqah*." [3]

Ibn al-Atsir memperjelas perkataannya ini dengan menyatakan bahwa penggunaan lafaz "matahari" untuk wajah yang rupawan adalah *majaz*, dan penggunaan lafaz "lautan" untuk lelaki yang dermawan juga adalah *majaz*. Dari sini, terlihat bahwa lafaz "matahari" memiliki dua penunjukan: satu hakiki, yaitu planet raksasa yang bercahaya; dan yang lain majazi, yaitu wajah yang rupawan. Dan lafaz "lautan" juga memiliki dua penunjukan: satu hakiki, yaitu kumpulan air yang asin dan besar; dan yang lain majazi, yaitu lelaki yang dermawan.

Tidak bisa dikatakan bahwa kedua penunjukan ini setara, dan bahwa "matahari" adalah *haqiqah* baik untuk planet maupun untuk wajah rupawan, dan bahwa "lautan"

---

1 Kutipan ini tampaknya tidak ada dalam *Asrar al-Balaghah* tetapi lebih mencerminkan ringkasan para ulama setelahnya. Definisi ini lebih dekat dengan yang ada di *Talkhish al-Miftah*.

2 *Kitab at-Talkhish* karya al-Qazwini, hlm. 328.

3 *Kitab al-Mathal as-Sa'ir*, hlm. 24.

adalah *haqiqah* baik untuk air asin yang besar maupun untuk lelaki dermawan. Karena jika itu dikatakan, maka lafaz tersebut akan menjadi musytarak (homonim), sehingga jika salah satu dari lafaz ini diucapkan secara mutlak tanpa indikator yang mengkhususkannya, tidak akan dipahami mana dari kedua makna bersama itu yang dimaksud. Padahal, kenyataannya berlawanan dengan itu. Karena jika kita mengatakan "matahari" atau "lautan" secara mutlak, tidak akan dipahami darinya wajah yang rupawan atau lelaki yang dermawan, melainkan hanya akan dipahami planet yang dikenal itu dan air yang dikenal itu, tidak lain.

Rujukan dalam hal ini dan yang semisalnya adalah kepada bahasa aslinya, yang merupakan proses peletakan nama atas objek yang dinamai. Tidak ditemukan di dalamnya bahwa wajah yang rupawan dinamai matahari, atau lelaki yang dermawan dinamai lautan. Melainkan, para ahli retorika dan penyairlah yang memperluas gaya bahasa maknawi, lalu memindahkan *haqiqah* ke *majaz*. Dan ini bukanlah dari peletak bahasa pada asalnya. Oleh karena itu, masing-masing dari mereka memiliki kekhasan dalam menciptakan perluasan-perluasan majazi.

"Inilah Imru' al-Qais, ia telah menciptakan sesuatu yang belum pernah ada sebelumnya. Di antaranya adalah ia orang pertama yang mengungkapkan kuda dengan sebutan "pengikat hewan-hewan liar" (*qayd al-awabid*) [1], dan ini belum pernah terdengar dari siapa pun sebelumnya. Dan diriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda pada hari perang Hunain: '*Sekarang tungku telah memanas,*' dan yang beliau maksud adalah dahsyatnya peperangan. Karena '*al-wathis*' dalam makna aslinya adalah '*at-tannur*' (tungku) [2], lalu ia dipindahkan ke peperangan sebagai sebuah *isti'arah*, dan lafaz ini tidak pernah terdengar digunakan dengan cara ini dari selain Nabi SAW. Dan peletak bahasa tidak menyebutkan sedikit pun dari hal itu. Maka kita tahu bahwa dalam bahasa ada haqiqah dengan peletakannya, dan majaz dengan perluasan-perluasan dari para ahli retorika dan penyair. Dan di zaman kita ini pun, mereka bisa saja menciptakan hal-hal baru dari *majaz* melalui *isti'arah* yang belum pernah ada sebelumnya. Seandainya hal ini bergantung pada peletak bahasa, niscaya tidak akan ada seorang pun setelahnya yang menciptakannya, menambahinya, atau menguranginya." [3]

Kemudian, Ibn al-Atsir melakukan ekskursus untuk membahas hubungan umum dan khusus antara *majaz* dan *haqiqah*, serta nilai retoris *majaz*. Ia berkata:

> "Ketahuilah, bahwa setiap *majaz* memiliki *haqiqah*, karena tidak sah untuk menamainya *majaz* kecuali karena ia dipindahkan dari sebuah *haqiqah* yang ditetapkan untuknya... Jika setiap *majaz* pasti memiliki *haqiqah* sebagai sumber pemindahannya, maka tidaklah menjadi keharusan bagi setiap *haqiqah* untuk memiliki *majaz*. Karena di antara nama-nama ada yang tidak memiliki *majaz*, seperti

1 Ungkapan ini terdapat dalam bait dari *mu'allaqah* Imru' al-Qais: "*Wa qad aghtadi wa ath-thayru fi wukunatiha, bi munjardin qaydi al-awabidi haykali.*" (Dan sungguh aku pergi pagi-pagi saat burung masih di sarangnya, dengan kuda yang ringkas tubuhnya, pengikat hewan-hewan liar, dan besar badannya). *Al-awabid*: hewan liar. *Al-Haykal*: besar badannya. Maksudnya: ia menjadikan kudanya, karena kecepatannya dalam mengejar buruan, seperti pengikat bagi mereka, karena mereka tidak mungkin lolos darinya, sebagaimana yang terikat tidak mungkin lolos dan lari.

2 *At-Tannur*: sejenis tungku pembakaran.

3 *Al-Mathal as-Sa'ir,* hlm. 25—26.

nama-nama diri, karena ia diletakkan untuk membedakan antara zat, bukan untuk membedakan antara sifat.

Demikian pula, ketahuilah bahwa majaz lebih utama untuk digunakan daripada haqiqah dalam bab kefasihan dan keindahan retorika. Karena jika tidak demikian, niscaya *haqiqah* yang merupakan akar akan lebih utama darinya yang merupakan cabang. Padahal, kenyataannya tidak demikian. Karena telah terbukti dan terwujud bahwa faedah dari tuturan retoris adalah untuk menetapkan tujuan yang dimaksud di dalam benak pendengar melalui imajinasi (*at-takhyil*) dan penggambaran (*at-tashawwur*) hingga ia seolah-olah melihatnya secara langsung.

Tidakkah engkau lihat bahwa hakikat dari ucapan kita: 'Zaid (adalah) singa' adalah ucapan kita: 'Zaid pemberani.' Tetapi, ada perbedaan antara kedua ucapan ini dalam hal penggambaran, imajinasi, dan penetapan tujuan yang dimaksud di dalam benak pendengar. Karena ucapan kita: 'Zaid pemberani' tidak akan dibayangkan oleh pendengar selain seorang lelaki yang berani dan gagah. Namun, jika kita mengatakan: 'Zaid (adalah) singa', akan terbayang saat itu citraan singa, bentuknya, dan apa yang dimilikinya berupa keganasan, kekuatan, dan kemampuan mencabik-cabik mangsa. Dan ini tidak ada perdebatan di dalamnya."

Maka, yang paling menakjubkan dari ungkapan majazi menurutnya adalah bahwa ia memindahkan pendengar dari tabiat alaminya dalam beberapa keadaan. Tiba-tiba, orang yang kikir menjadi pemurah, yang pengecut menjadi pemberani, dan yang gegabah menjadi bijaksana. Hingga jika tuturan itu dihentikan dan ia sadar dari "kemabukannya", ia kembali ke keadaannya semula. Inilah esensi dari sihir yang halal yang tidak memerlukan lemparan tongkat dan tali.

Akhirnya, Ibn al-Atsir menyinggung keharusan untuk beralih dari *majaz* ke *haqiqah* jika *majaz* tidak memberikan faedah tambahan. Mengenai hal ini, ia berkata:

> "Ketahuilah, bahwa jika engkau mendapati sebuah tuturan yang maknanya boleh ditafsirkan melalui jalur *haqiqah* dan jalur *majaz* dengan perbedaan lafaznya, maka perhatikanlah. Jika tidak ada kelebihan makna dalam menafsirkannya melalui jalur *majaz*, maka tidak seyogianya ia ditafsirkan kecuali melalui jalur *haqiqah*. Karena *haqiqah* adalah akar dan *majaz* adalah cabang, dan tidak boleh beralih dari akar ke cabang kecuali untuk suatu faedah... Demikian pula setiap tuturan yang berjalan dengan pola ini. Jika di dalam *majaz* tidak ada faedah tambahan atas *haqiqah*, maka tidak boleh beralih kepadanya." [1]

Wa ba'd, itulah sekelumit pandangan beberapa ulama mengenai konsep *haqiqah* dan *majaz*. Para ahli Balaghah telah banyak berbicara dalam mendefinisikan konsep ini, dan pada kenyataannya, pembicaraan mereka tidak keluar dari makna yang telah kami kemukakan sebelumnya.

1 *Al-Mathal as-Sa'ir*, hlm. 6.

PEMBAGIAN MAJAZ

PARA ulama Balaghah membagi *majaz* menjadi dua jenis:

1. Majaz 'Aqli (Rasional): Terjadi pada level predikasi (*al-isnad*), yaitu penyandaran verba atau yang semakna dengannya kepada selain subjek yang seharusnya. Ia juga disebut *majaz hukmi* dan *isnad majazi*, dan hanya terjadi dalam struktur kalimat (*tarkib*).
2. Majaz Lughawi (Linguistik): Terjadi pada pemindahan lafaz-lafaz dari makna hakikinya ke makna lain yang memiliki hubungan dan kesesuaian. *Majaz* ini bisa terjadi pada kata tunggal (*mufrad*), sebagaimana juga bisa terjadi pada struktur kalimat (*tarkib*) yang digunakan pada makna selain yang ditetapkan untuknya. *Majaz lughawi* ini ada dua jenis:
   a. Al-Isti'arah (Metafora): Yaitu *majaz lughawi* yang relasi antara makna hakiki dan makna majazinya adalah kemiripan (*al-musyabahah*).
   b. Al-Majaz al-Mursal: Yaitu *majaz* yang relasinya bukan kemiripan. Dinamakan *mursal* (terlepas) karena ia tidak terikat oleh relasi kemiripan, atau karena ia memiliki banyak relasi.

MAJAZ 'AQLI

AL-SAKKAKI mendefinisikan *majaz 'aqli* sebagai:

> "Tuturan yang memberikan faedah yang berlawanan dengan apa yang ada dalam (keyakinan) penutur mengenai hukum di dalamnya, karena adanya sejenis takwil yang memberikan faedah perlawanan tersebut tanpa melalui perantaraan konvensi bahasa. Seperti ucapanmu: '*musim semi menumbuhkan sayuran*', '*dokter menyembuhkan orang sakit*', '*khalifah menyelimuti Ka'bah*', '*panglima mengalahkan pasukan*', dan '*wazir membangun istana*'." [1]

Al-Khatib al-Qazwini mendefinisikan *majaz* ini dengan perkataannya:

> "Ia adalah penyandaran verba atau yang semakna dengannya kepada sesuatu yang memiliki keterkaitan dengannya (*mulabis lah*) selain dari yang seharusnya, melalui sebuah takwil." [2]

Verba memiliki banyak keterkaitan (*mulabasat*). Ia terkait dengan subjek (*fa'il*), objek (*maf'ul bih*), *mashdar*, waktu (*zaman*), tempat (*makan*), dan sebab (*sabab*). Maka, penyandaran verba kepada subjeknya adalah *haqiqah*, demikian pula penyandarannya kepada objeknya (dalam bentuk pasif). Adapun penyandaran verba kepada selain keduanya karena adanya kemiripan dalam keterkaitannya dengan verba adalah *majaz*. Seperti perkataan mereka pada objek: *'isyah radhiyah* (kehidupan yang meridai), dan *ma' dafiq* (air yang memancarkan). Dan pada kebalikannya: *sayl muf'am* (banjir yang dipenuhi). Dan pada *mashdar*: *syi'r sya'ir* (puisi yang memuisi). Dan pada waktu: *naharuhu sha'imun wa layluhu qa'imun* (siangnya berpuasa dan malamnya berdiri shalat). Dan pada tempat: *thariq*

---

1 *Miftah al-'Ulum* karya al-Sakkaki, hlm. 208.

2 *Al-Idhah li Mukhtashar Talkhish al-Miftah*, hlm. 20.

sa'ir (jalan yang berjalan), dan *nahr jar* (sungai yang mengalir). Dan pada sebab: *bana al-amiru al-madinah* (gubernur membangun kota).

Adapun 'Abd al-Qahir al-Jurjani, ia menamakan jenis *majaz* ini "majaz hukmi" (kiasan pada hukum/predikasi). Dari perkataannya, dapat dipahami bahwa yang ia maksud adalah *majaz* yang tidak terjadi pada zat kata dan lafaz itu sendiri.

Dalam ucapanmu: "*siangnya berpuasa dan malamnya berdiri shalat*", *majaz* tidak terletak pada kata "berpuasa" dan "berdiri shalat" itu sendiri, melainkan pada dijadikannya keduanya sebagai predikat (*khabar*) bagi "siang" dan "malam". Demikian pula dalam firman Allah Ta'ala:

فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ

"*Maka tidaklah beruntung perniagaan mereka*" [Al-Baqarah: 16], *majaz* tidak terletak pada lafaz "beruntung" itu sendiri, melainkan pada penyandarannya kepada "perniagaan". Karena setiap lafaz di sini dimaksudkan makna aslinya sebagaimana ia ditetapkan. Tidak dimaksudkan dengan "berpuasa" selain puasa, tidak dengan "berdiri" selain berdiri, dan tidak dengan "beruntung" selain keuntungan. [1]

Karena pembahasan di atas masih bersifat umum, kami akan menyajikan sekelompok contoh di bawah ini, lalu mengikutinya dengan penjelasan dan analisis untuk memperjelas hakikat dari jenis *majaz* ini.

Contoh-Contoh:

1. أعمير إن أباك غير رأسه ــــ مر الليالى واختلاف الأعصر
   Wahai 'Umair, sesungguhnya ayahmu, telah mengubah (warna) kepalanya silih bergantinya malam dan pergantian zaman.
2. *Khufu membangun Piramida Agung.*
3. ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا ــــ ويأتيك بالأخبار من لم تزود
   Hari-hari akan menampakkan kepadamu apa yang dahulu engkau tidak ketahui, dan akan datang kepadamu dengan berita orang yang tidak engkau bekali.
4. يغنى كما صدحت أيكة ــــ وقد نبه الصبح أطيارها
   Ia bernyanyi sebagaimana berkicaunya pepohonan, saat subuh telah membangunkan burung-burungnya.
5. Firman Allah Ta'ala:
   أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا
   "*Bukankah Kami telah menjadikan bagi mereka tanah haram yang aman?*" [Al-Qasas: 57].
6. Firman Allah Ta'ala:
   إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا
   "*Sesungguhnya janji-Nya pasti akan didatangi.*" [Maryam: 61].
7. تكاد عطاياه يجن جنونها ــــ إذا لم يعوذها برقية طالب
   Pemberian-pemberiannya hampir menjadi gila kegilaannya, jika ia tidak dilindungi dengan jampi-jampi peminta.

1 *Dala'il al-I'jaz*, hlm. 194.

Jika kita merenungkan contoh pertama, kita melihat bahwa *majaz 'aqli* terdapat pada perkataan penyair: "*telah mengubah (warna) kepalanya silih bergantinya malam.*" Maksud dari *ghayyara ra'sahu* adalah warna rambut di kepalanya, mengubahnya dari hitam menjadi putih. Ia telah menyandarkan perubahan warna kepala kepada silih bergantinya malam. Padahal, silih bergantinya malam tidaklah membuat beruban. Uban biasanya terjadi karena melemahnya akar rambut dan sumber nutrisinya. Akan tetapi, karena silih bergantinya malam dan perputarannya menjadi sebab bagi kelemahan ini, maka perubahan warna rambut disandarkan kepada silih bergantinya malam. Maka, dalam predikasi ini terdapat *majaz 'aqli* yang relasinya adalah kausalitas (sababiyyah).

Demikian pula, jika kita merenungkan contoh kedua, kita mendapati bahwa verba *bana* (membangun) telah disandarkan kepada selain subjeknya. Karena Khufu tidak membangunnya sendiri, yang membangun adalah para pekerjanya. Namun, karena Khufu adalah sebab dari pembangunan itu, maka verba disandarkan kepadanya. Maka, dalam predikasi ini terdapat *majaz 'aqli* yang relasinya juga adalah kausalitas.

Jika kita melihat contoh ketiga, kita mendapati verba *satubdi* (akan menampakkan) disandarkan kepada "hari-hari", yaitu disandarkan kepada selain subjek hakikinya. Karena subjek hakikinya adalah "peristiwa-peristiwa pada hari-hari itu". Yang membenarkan penyandaran ini adalah bahwa yang disandari (*al-musnad ilaih*), yaitu "hari-hari", adalah waktu terjadinya perbuatan. Maka, penyandaran penampakan kepada hari-hari adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah temporalitas (zamaniyyah).

Pada contoh keempat, *al-aykah* berarti pohon, dan ia tidak bernyanyi atau berkicau. Verba *shadahat* (berkicau) disandarkan kepada *al-aykah*, yaitu kepada selain subjeknya. Karena subjek hakikinya adalah "burung-burung" yang menjadikan pepohonan sebagai tempatnya untuk berkicau. Oleh karena itu, penyandaran kicauan kepada pepohonan adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah lokalitas (makaniyyah), karena ia adalah tempat bagi burung-burung yang berkicau.

Pada contoh kelima, Allah Ta'ala berfirman: "*Bukankah Kami telah menjadikan bagi mereka tanah haram yang aman?*" Tanah haram tidak bisa menjadi *amin* (yang merasa aman), karena perasaan aman adalah sifat makhluk hidup. Seharusnya, tanah haram itu *ma'mun* (yang diamankan). Oleh karena itu, kata sifat aktif (*amin*) disandarkan kepada objek (tanah haram). Ini adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah objektivitas (maf'uliyyah).

Jika kita menelaah contoh keenam, yaitu firman-Nya: "*Sesungguhnya janji-Nya pasti akan didatangi (ma'tiyyan).*", kita mendapati bahwa kata *ma'tiyyan* (yang didatangi) digunakan sebagai pengganti kata *atin* (yang mendatangi). Di sini, bentuk pasif (*ism maf'ul*) digunakan sebagai pengganti bentuk aktif (*ism fa'il*). Dengan kata lain, sifat pasif disandarkan kepada subjek. Ini adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah subjektivitas (fa'iliyyah).

Pada contoh ketujuh dan terakhir, kita mendapati bahwa *majaz 'aqli* terdapat pada perkataan penyair: *yajunnu jununuha* (menjadi gila kegilaannya). Verba *yajunnu* disandarkan kepada *mashdar*-nya dan tidak disandarkan kepada subjeknya. Penyandaran verba kepada *mashdar*-nya adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah orisinalitas sumber (mashdariyyah).

Dari analisis contoh-contoh ini, kita melihat bahwa verba-verba atau yang semakna dengannya tidak disandarkan kepada subjek hakikinya, melainkan disandarkan kepada sebab, waktu, tempat, atau *mashdar* dari perbuatan tersebut. Dan bahwa sifat-sifat yang seharusnya disandarkan kepada objek justru disandarkan kepada subjek, dan yang seharusnya disandarkan kepada subjek justru disandarkan kepada objek.

Kita juga melihat bahwa jenis penyandaran ini bukanlah penyandaran hakiki, karena penyandaran hakiki adalah penyandaran verba kepada subjek hakikinya. Maka, penyandaran di sini adalah penyandaran majazi, dan dinamakan majaz ‘aqli karena *majaz*-nya tidak terletak pada lafaz—seperti *isti‘arah* dan *majaz mursal*—melainkan pada predikasi (*al-isnad*), dan ini ditangkap oleh akal (*‘aql*).

Berdasarkan penjelasan ini, kita dapat menyimpulkan kaidah-kaidah berikut:

1. Majaz ‘Aqli adalah penyandaran verba atau yang semakna dengannya kepada selain yang seharusnya, karena adanya suatu relasi, disertai indikator yang mencegah pemaknaan penyandaran secara hakiki.
2. Penyandaran majazi bisa terjadi kepada sebab, waktu, tempat, atau *mashdar* dari perbuatan; atau dengan menyandarkan bentuk aktif kepada objek, atau bentuk pasif kepada subjek.
3. Dari kaidah sebelumnya, menjadi jelas bahwa relasi-relasi *majaz ‘aqli* adalah: kausalitas (sababiyyah), temporalitas (zamaniyyah), lokalitas (makaniyyah), orisinalitas sumber (mashdariyyah), objektivitas (maf‘uliyyah), atau subjektivitas (fa‘iliyyah).

Untuk penjelasan lebih lanjut, kami sajikan sekelompok contoh lain beserta penjelasan *majaz ‘aqli* dan relasinya pada masing-masing contoh.

A. Contoh-contoh Majaz ‘Aqli dengan Relasi Kausalitas (Sababiyyah):

1. Firman Allah Ta‘ala:

   وَقَالَ فِرْعَوْنُ يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا لَّعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَۙ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ

   ““*Hai Haman, buatkanlah untukku sebuah bangunan yang tinggi agar aku sampai ke pintu-pintu, (yaitu) pintu-pintu langit.*’” [Ghafir: 36-37].

   Penyandaran pembangunan bangunan tinggi kepada Haman, wazir Fir‘aun, adalah *majaz ‘aqli* yang relasinya adalah kausalitas. Karena Haman tidak membangunnya sendiri, yang membangun adalah para pekerjanya. Akan tetapi, karena Haman adalah sebab dari pembangunan itu, maka verba disandarkan kepadanya.

2. إنا لمن معشر أفنى أوائلهم ــ قيل الكماة ألا أين المحامون

   Sesungguhnya kami dari kaum yang para pendahulunya telah dibinasakan oleh ucapan para kesatria: “Di mana para pembela?” [1]

   Penyandaran pembinasaan kepada ucapan para kesatria adalah *majaz ‘aqli* yang relasinya adalah kausalitas. Karena ucapan para kesatria: “Di mana para pembela?” menjadi sebab bagi serangan dan terbunuhnya para pembela ini.

1 *Al-Kumah*: jamak dari *kami*, yaitu pemberani yang tersembunyi di dalam senjatanya. *Al-Qil*: ucapan.

3. *Harta melakukan apa yang tidak mampu dilakukan oleh kekuatan.*
   Penyandaran perbuatan kepada harta adalah penyandaran yang tidak hakiki, karena harta tidak berbuat, yang berbuat adalah pemiliknya. Maka, di sini terdapat *majaz 'aqli* yang relasinya adalah kausalitas, karena hartalah yang mendorong pemiliknya untuk berbuat.
4. *Ia memiliki wajah yang mendeskripsikan keindahan.*
   Penyandaran deskripsi keindahan kepada wajah adalah penyandaran verba kepada selain subjek hakikinya. Karena yang mendeskripsikan keindahan wajah adalah orang yang melihatnya. Namun, karena wajah—dengan keindahan yang ada padanya—adalah sebab yang mendorong orang untuk mendeskripsikannya, maka deskripsi itu disandarkan kepadanya. Ini adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah kausalitas.
5. Berkata al-Mutanabbi:

   والهم يخترم الجسيم نحافة ۞ ويشيب ناصية الصبى ويهرم

   Dan kesedihan menghancurkan (membuat kurus) tubuh yang besar, dan membuat beruban jambul anak kecil, dan membuatnya tua renta. [1]

   Verba *yakhtarim* (menghancurkan) di sini disandarkan kepada "kesedihan" (*al-hamm*), yaitu kepada selain subjek hakikinya. Karena kesedihan tidak menghancurkan tubuh, yang menghancurkannya adalah penyakit yang disebabkan oleh kesedihan. Demikian pula, verba *yusyibu* (membuat beruban) disandarkan kepada dhomir kesedihan, yaitu kepada selain subjek hakikinya juga, karena kesedihan tidak membuat rambut beruban, yang membuatnya beruban adalah melemahnya akar rambut akibat kesedihan. Oleh karena itu, penyandaran penghancuran dan pemutihan rambut kepada kesedihan adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah kausalitas.

B. Contoh-contoh Majaz 'Aqli dengan Relasi Temporalitas (Zamaniyyah):

1. *Siang hari seorang zahid berpuasa dan malamnya berdiri shalat.*
   Jika kita merenungkan perumpamaan ini, kita akan mendapati bahwa "puasa" disandarkan kepada "siang hari", dan "berdiri shalat" disandarkan kepada "malam". Padahal, siang hari tidak berpuasa, yang berpuasa adalah orang yang ada di dalamnya; dan malam tidak berdiri shalat, yang berdiri shalat adalah orang yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, kedua sifat "berpuasa" dan "berdiri shalat" disandarkan kepada selain yang seharusnya. Yang membenarkan penyandaran ini adalah bahwa yang disandari merupakan waktu terjadinya perbuatan. Maka, penyandaran puasa kepada siang hari dan penyandaran berdiri shalat kepada malam adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah temporalitas.
2. *Zaman memisahkan di antara mereka dan mencerai-beraikan persatuan mereka.*
   Dalam contoh ini, pemisahan dan pencerai-beraian disandarkan kepada zaman,

---

1 *Yakhtarim*: membinasakan. *An-Nashiyah*: rambut bagian depan kepala. Maksudnya: jika kesedihan menguasai tubuh, ia akan membuatnya kurus hingga binasa. Dan terkadang seorang anak kecil bisa beruban dan menjadi seperti orang tua renta karena lemah akibat kesedihan.

padahal zaman pada hakikatnya tidak memisahkan dan tidak mencerai-beraikan. Oleh karena itu, penyandaran kedua verba ini kepada zaman adalah penyandaran kepada selain subjek hakikinya. Karena yang memisahkan dan mencerai-beraikan mereka adalah peristiwa dan musibah yang terjadi pada zaman itu. Maka, *majaz* di sini adalah *majaz ʻaqli* yang relasinya adalah temporalitas.

3. *Zaman menggerogoti mereka dan hari-hari melumat mereka.*

   Penyandaran penggerogotan kepada zaman dan perbuatan melumat kepada hari-hari adalah penyandaran kepada selain subjek hakikinya. Karena yang menggerogoti dan melumat adalah peristiwa dan bencana yang terjadi pada zaman dan hari-hari itu. Maka, penyandaran penggerogotan kepada zaman dan pelumatan kepada hari-hari adalah *majaz ʻaqli* yang relasinya adalah temporalitas.

4. Berkata al-Mutanabbi:

   صحب الناس قبلنا ذا الزمانا ۞ وعناهم من أمره ما عنانا

   وتولوا بغصة كلهم منه ۞ وإن سر بعضهم أحيانا

   ربما تحسن الصنيع لياليه ۞ ولكن تكدر الإحسانا

   كلما أنبت الزمان قناة ۞ ركب المرء في القناة سنانا

   Manusia sebelum kita telah bersahabat dengan zaman ini, dan urusannya telah menyusahkan mereka sebagaimana ia menyusahkan kita.

   Dan mereka semua pergi dengan kepedihan darinya, meskipun sebagian dari mereka terkadang dibuatnya gembira.

   Terkadang malam-malamnya berbuat baik, tetapi ia mengeruhkan kebaikan itu.

   Setiap kali zaman menumbuhkan sebatang tombak, manusia memasangkan mata tombak pada batang itu. [1]

   Pada bait kedua, verba *sarra* (membuat gembira), subjeknya adalah dhomir yang kembali kepada "zaman" sebelumnya. Penyandaran verba ini kepada dhomir zaman adalah penyandaran kepada selain subjek hakikinya, karena zaman (yaitu waktu) tidak membuat gembira, yang membuat gembira adalah peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalamnya. Maka, penyandaran kegembiraan kepada zaman adalah *majaz ʻaqli* yang relasinya adalah temporalitas. Demikian pula pada ungkapan *tuhsinu ash-shaniʻa layalih* (malam-malamnya berbuat baik) dan *tukaddiru al-ihsana* (ia mengeruhkan kebaikan), terdapat *majaz ʻaqli* yang relasinya adalah temporalitas. Penyandaran perbuatan baik dan pengeruhan kebaikan kepada malam adalah penyandaran yang tidak hakiki, karena yang melakukan itu adalah peristiwa-peristiwa yang terjadi pada malam hari, yang merupakan waktu. Oleh karena itu, kita katakan bahwa penyandaran tersebut adalah *majaz ʻaqli* yang relasinya adalah temporalitas. Pada bait terakhir, *kullama anbat az-zamanu qanatan* (setiap kali zaman menumbuhkan sebatang tombak), penumbuhan batang tombak disandarkan kepada zaman, yaitu kepada selain subjek aslinya. Karena zaman tidak memiliki kemampuan dan sifat untuk menumbuhkan, yang menumbuhkan batang tombak

---

1 *Al-Qanah*: batang tombak. *As-Sinan*: mata tombak.

secara hakiki adalah peristiwa-peristiwa yang terjadi pada zaman itu. Oleh karena itu, penyandaran penumbuhan batang tombak kepada zaman adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah temporalitas.

C. Contoh-contoh Majaz 'Aqli dengan Relasi Lokalitas (Makaniyyah):

1. Berkata sang penyair:

   ملكنا فكان العفو منا بسجية ۞ فلما ملكتم بسال بالدم أبطح

   Kami berkuasa, maka pemaafan adalah tabiat kami. Ketika kalian berkuasa, lembah pun mengalirkan darah. [1]

   Pada perkataan penyair: *sala bi ad-dami abthahu* (lembah mengalirkan darah), terdapat *majaz 'aqli*. Rinciannya, pengaliran darah disandarkan kepada *abthah* (lembah), yaitu kepada selain subjeknya. Karena lembah adalah tempat mengalirnya darah, dan ia tidak mengalir, yang mengalir adalah apa yang ada di dalamnya, yaitu darah. Maka, penyandaran pengaliran darah kepada lembah adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah lokalitas.

2. *Yajri an-nahru* (Sungai mengalir).
   Dalam contoh ini, "mengalir" disandarkan kepada "sungai", yaitu kepada selain subjek hakikinya. Karena sungai adalah tempat mengalirnya air, dan ia tidak mengalir, yang mengalir adalah apa yang ada di dalamnya, yaitu air. Maka, penyandaran "mengalir" kepada sungai adalah penyandaran majazi, dan karena itu ia adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah lokalitas.

3. *Kami pergi ke taman yang bernyanyi (hadiqah ghanna').*
   Lafaz *ghanna'* berasal dari kata *ghanna* (bernyanyi). Taman, yang merupakan sebuah tempat, tidak bernyanyi. Yang bernyanyi adalah burung-burung atau serangga-serangga di dalamnya. Maka, dalam tuturan ini terdapat *majaz 'aqli* yang relasinya adalah lokalitas.

4. *Kami duduk di tempat minum yang tawar (masyrab 'adzb).*
   Al-masyrab, yaitu tempat minum, tidak bisa tawar. Yang tawar adalah air yang ada di dalamnya. Maka, penyandaran rasa tawar kepada tempat minum adalah penyandaran majazi, dan karena itu ia adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah lokalitas.

D. Contoh-contoh Majaz 'Aqli dengan Relasi Objektivitas (Maf'uliyyah):

1. *Rumah itu ramai* (*'amir*) dan kamar-kamarnya terang (*mudhi'ah*).
   Dalam contoh ini, rumah tidak meramaikan yang lain, tetapi ia diramaikan oleh yang lain. Dan kamar tidak menerangi, karena pencahayaan tidak berasal darinya secara hakiki, melainkan ia diterangi. Maka, pada kata *'amir* dan *mudhi'ah* terdapat *majaz 'aqli* yang relasinya adalah objektivitas.

2. Berkata sang penyair:

---

1 *Al-Abthah*: aliran air yang luas yang di dalamnya terdapat kerikil-kerikil halus.

لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى ❁ ونمت ومـــــا ليل المطى بنائم

Sungguh engkau telah mencela kami, wahai Ummu Ghailan, karena berjalan di malam hari, dan engkau pun tidur, padahal malam para penunggang tidaklah tidur. [1]

Majaz terdapat pada perkataan penyair: *wa ma laylu al-mathi bi na'imin* (padahal malam para penunggang tidaklah tidur). Penyandaran tidur kepada malam para penunggang adalah penyandaran majazi. Karena malam para penunggang tidak melakukan tidur secara hakiki, tetapi perbuatan itu terjadi di dalamnya, yaitu orang tidur di dalamnya. Maka, malam bukanlah yang tidur (*na'im*), tetapi tempat tidur (*manum fih*). Oleh karena itu, pada kata *na'im* terdapat *majaz 'aqli* yang relasinya adalah objektivitas.

3. Dari ucapan bangsa Arab: *'ajabun 'ajibun* (keajaiban yang menakjubkan).
   Al-'ajab adalah perkara yang membuat orang takjub karena sebabnya tersembunyi. Oleh karena itu, tidak mungkin ia menakjubkan, yaitu disandari sifat takjub secara hakiki, karena takjub adalah sifat makhluk berakal. Akan tetapi, keajaiban itu mengundang ketakjuban orang. Maka, bentuk aktif (*ism fa'il*) "'ajib" digunakan di sini sebagai pengganti bentuk pasif (*ism maf'ul*) "muta'ajjab minhu" (yang ditakjubkan). Ini adalah *majaz 'aqli* yang relasinya adalah objektivitas.
4. Berkata an-Nabighah adz-Dzubyani:

فبت كأنى بســـــاورتنى ضئيلة ❁ من الرفش في أنيابها السم ناقع

Maka aku melalui malam seakan-akan seekor ular kecil berbintik telah menyerangku, yang di taringnya ada racun yang terendam. [2]

Majaz terdapat pada perkataan penyair *as-sammu naqi'un* (racun yang merendam). Penyandaran *an-naq'u* (perendaman) kepada dhomir racun adalah penyandaran majazi. Karena racun tidak melakukan perendaman secara hakiki, tetapi ia adalah yang direndam. Dengan kata lain, racun tidaklah *naqi'* (yang merendam), tetapi ia adalah *manqu'* (yang direndam) di dalam air atau semacamnya. Maka, pada kata *naqi'* terdapat *majaz 'aqli* yang relasinya adalah objektivitas.

E. Contoh-contoh Majaz 'Aqli dengan Relasi Subjektivitas (Fa'iliyyah):

Ini terjadi pada bentuk pasif (*mabni li al-maf'ul*) yang disandarkan kepada subjek hakiki. Contohnya: *saylun muf'amun* (banjir yang dipenuhi). Karena banjir adalah yang memenuhi (*yuf'imu*). Asalnya adalah *af'ama as-saylu al-wadi* (banjir memenuhi lembah). Subjek hakiki yang disandari perbuatan memenuhi adalah banjir. Jika ingin menggunakan penyandaran hakiki, akan dikatakan: *saylun muf'imun*. Tetapi yang terjadi adalah predikatnya didatangkan dalam bentuk pasif (*muf'am*) lalu disandarkan kepada subjek hakikinya, sehingga menjadi *saylun muf'amun*. Maka, penyandaran di sini adalah majazi, yaitu *majaz 'aqli* yang relasinya adalah subjektivitas.

---

1 *As-Sura*: berjalan di malam hari. *Al-Mathi*: jamak dari *mathiyyah*, yaitu hewan tunggangan yang berjalan cepat.

2 *Sawaratni*: menyerangku. *Adh-DHa'ilah*: ular yang kecil dan lemah. *Ar-Ruqsy*: jamak dari *raqsya'*, yaitu ular yang memiliki bintik hitam dan putih. *As-sammu an-naqi'*: racun yang direndam, dan jika racun direndam, pengaruhnya akan sangat kuat.

F. Contoh-contoh Majaz ‘Aqli dengan Relasi Orisinalitas Sumber (Mashdariyyah):

1. سيذكرني قومي إذ جد جدهم ــــ وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر

   Kaumku akan mengingatku jika keadaan genting mereka telah tiba...

   Majaz dalam bait ini terdapat pada *jadda jidduhum* (keadaan genting mereka telah tiba). Verba *jadda* tidak disandarkan kepada subjek hakikinya, tetapi disandarkan kepada mashdar-nya, *jidduhum*. Yaitu dengan menjadikan apa yang secara makna adalah *mashdar* sebagai subjek verbal secara majazi. Dari sini, terlihat bahwa verba disandarkan kepada selain yang seharusnya karena adanya relasi dan indikator yang mencegah penyandaran hakiki. Maka, di sini terdapat *majaz ‘aqli* yang relasinya adalah orisinalitas sumber.

2. Firman Allah Ta‘ala:

   فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ

   “*Maka apabila sangkakala ditiup dengan sekali tiupan.*” [Al-Haqqah: 13].

   Verba pasif *nufikha* (ditiup) tidak disandarkan kepada *na’ib fa‘il* hakikinya, tetapi disandarkan kepada mashdar-nya, *nafkhah* (tiupan). Yaitu disandarkan kepada selain yang seharusnya karena relasi *mashdar*. Ini adalah *majaz ‘aqli* yang relasinya adalah orisinalitas sumber.

3. قد عز عزالألى لايبخلون على ــ أوطانهم بالدم الغالى إذ طلبا

   Sungguh telah mulia kemuliaan orang-orang yang tidak kikir atas tanah air mereka dengan darah yang mahal jika diminta.

   Verba ‘*azza* (mulia) tidak disandarkan kepada subjek hakikinya, tetapi disandarkan kepada mashdar-nya, ‘*izzu*. Yaitu dengan menjadikan apa yang secara makna adalah *mashdar* sebagai subjek verbal secara majazi. Verba dalam bait ini disandarkan kepada selain yang seharusnya karena relasi *mashdar*. Ini adalah *majaz ‘aqli* yang relasinya adalah orisinalitas sumber.

Dan ‘Abd al-Qahir al-Jurjani telah menyinggung satu poin yang patut diperhatikan mengenai *majaz* ini. Ia berkata:

“Ketahuilah, bahwa tidaklah wajib dalam hal ini (yaitu *majaz hukmi* atau ‘*aqli*) bahwa verba harus memiliki subjek (lain) dalam estimasi, yang jika engkau mengembalikan verba kepadanya, engkau akan kembali kepada *haqiqah*. Seperti engkau mengatakan pada *rabihat tijaratuhum* [Al-Baqarah: 16]: *rabihu fi tijaratihim* (mereka beruntung dalam perniagaan mereka). Hal ini tidak bisa terjadi pada setiap kasus. Tidakkah engkau lihat bahwa engkau tidak bisa menetapkan bagi verba dalam ucapanmu: *aqdamani baladaka haqqun li ‘ala insanin* (hakku atas seseorang telah membawaku ke negerimu), sebuah subjek selain ‘hak’? Demikian pula, engkau tidak bisa dalam perkataan:

وصيرني هواك وبي ❁ لجيني يضـــــرب المثل

(Dan cintamu telah menjadikanku, dan karena kegigihanku, peribahasa dibuat)

Dan dalam perkataan Abu Nuwas:

يزيدك وجهه حسنا ۞ إذا مـــا زدته نظرا

(Wajahnya menambah keindahanmu, jika engkau menambah pandanganmu padanya)

engkau mengklaim bahwa *shayyarani* memiliki subjek (lain) yang verbanya telah dipindahkan lalu dijadikan milik cinta, sebagaimana yang dilakukan pada *rabihat tijaratuhum*. Dan engkau juga tidak bisa mengestimasi bagi *yaziduka* dalam ucapanmu *yaziduka wajhuhu* sebuah subjek selain wajah.

Maka, yang menjadi pertimbangan adalah bahwa makna yang menjadi rujukan verba itu ada dalam tuturan secara hakiki. Artinya, 'kedatangan' dalam ucapanmu *aqdamani baladaka...* ada secara hakiki. Demikian pula, 'keadaan menjadi' dalam *shayyarani hawaka* dan 'penambahan' dalam *yaziduka wajhuhu* ada secara hakiki.

Dan jika makna lafaz itu ada secara hakiki, maka *majaz* tidak terletak pada lafaz itu sendiri. Dan jika tidak pada lafaz itu sendiri, maka tidak diragukan lagi ia terletak pada hukum (predikasi). Maka, pahamilah poin penting ini dan kuasailah dengan baik agar engkau memiliki pemahaman yang jernih tentang persoalan ini." [1]

MAJAZ MURSAL

TELAH kami sebutkan saat membahas *majaz lughawi* bahwa ia terbagi menjadi dua: *majaz isti'ari* (metaforis), yaitu yang relasinya adalah kemiripan (*musyabahah*), dan majaz mursal, yaitu yang relasinya bukan kemiripan. Kami juga telah menyebutkan bahwa *majaz lughawi* dengan kedua jenisnya bisa terjadi pada struktur kalimat (*murakkab*) maupun kata tunggal (*mufrad*). Kemunculannya dalam struktur kalimat adalah dengan menggunakan ungkapan pada makna selain yang ditetapkan untuknya, seperti ucapanmu kepada orang yang berbuat buruk kepadamu tetapi mengharapkan balasan baik: "*Sesungguhnya engkau tidak akan memetik anggur dari duri.*" Adapun kemunculannya pada kata tunggal adalah dengan menggunakan kata pada makna selain yang ditetapkan untuknya pada asalnya karena adanya suatu relasi, disertai dengan indikator (*qarinah*) yang mencegah pemaknaan asli.

Para ahli Balaghah mendefinisikan "relasi" (*al-'alaqah*) sebagai hal yang menjadi penghubung antara makna hakiki dan makna majazi, sehingga perpindahan dari yang pertama ke yang kedua menjadi sah. Relasi yang menghubungkan kedua makna (hakiki dan majazi) dalam *majaz* ini bisa jadi berupa "kemiripan" (*al-musyabahah*). Contohnya: "*Aku melihat sekuntum bunga digendong oleh ibunya,*" yang engkau maksud adalah: seorang anak perempuan yang laksana bunga dalam kesegaran dan keindahannya. Dan relasi bisa jadi "bukan kemiripan", seperti relasi sebagian (*juz'iyyah*) dalam firman Allah Ta'ala:

وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

"*Dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk.*" [Al-Baqarah: 43]. Yang dimaksud adalah: "dan shalatlah", karena rukuk adalah bagian dari shalat. Maka, disebutkan bagiannya tetapi yang dimaksud adalah keseluruhannya secara majazi.

1 *Kitab Dala'il al-I'jaz*, hlm. 193—194.

Adapun “indikator” (*al-qarinah*), para ahli Balaghah juga mendefinisikannya sebagai hal yang mengalihkan pikiran dari makna hakiki ke makna majazi. Ia bisa berupa indikator rasional (*‘aqliyyah*), yaitu kontekstual, seperti: “*Sebuah lautan telah datang,*” sementara pendengar melihat seorang lelaki. Dan bisa juga berupa indikator verbal (*lafzhiyyah*), seperti: “*Aku melihat sebuah lautan sedang menceramahi orang-orang dari atas mimbar.*” Ungkapan “menceramahi orang-orang dari atas mimbar” adalah indikator verbal yang menunjukkan bahwa lafaz “lautan” digunakan secara majazi, dan pada saat yang sama mencegah pemaknaan hakiki dari lafaz tersebut.

Majaz Mursal, sebagaimana didefinisikan oleh al-Khatib al-Qazwini, adalah:

> “Apa yang relasi antara makna yang digunakan dan makna yang ditetapkan untuknya adalah keterkaitan (mulabasah) selain kemiripan. Contohnya adalah lafaz ‘tangan’ (*al-yad*) jika digunakan dalam makna ‘nikmat’ (*an-ni‘mah*), karena nikmat lazimnya berasal dari tangan dan darinyalah ia sampai kepada yang dituju.” [1]

Para ahli Balaghah menamakannya “majaz mursal” (kiasan yang terlepas) karena ia terlepas dari ikatan relasi kemiripan.

‘Abd al-Qahir al-Jurjani mensyaratkan dalam hal ini bahwa di dalam tuturan harus ada isyarat kepada sumber nikmat tersebut dan pemberinya. Tidak bisa dikatakan: “*Tangan telah meluas di negeri ini,*” atau “*aku telah memiliki sebuah tangan,*” sebagaimana bisa dikatakan: “Nikmat telah meluas di negeri ini,” atau “aku telah memiliki sebuah nikmat.” Melainkan, yang dikatakan adalah: “*Tangan-nya mulia bagiku,*” dan “*tangan-tangan-nya banyak untukku,*” dan semisalnya.

Serupa dengan ini adalah penggunaan “tangan” dalam makna “kekuatan” (*al-qudrah*), karena sebagian besar kekuasaan kekuatan tampak pada tangan, dan dengannyalah terjadi pukulan, tebasan, pengambilan, pendorongan, peletakan, dan pengangkatan, hingga perbuatan-perbuatan lain yang menunjukkan aspek-aspek kekuatan dan letaknya.

Serupa dengan ini juga adalah perkataan mereka dalam menyifati seorang penggembala unta: “*Sesungguhnya ia memiliki jari atasnya.*” Yang mereka maksud adalah: ia memiliki pengaruh keahlian atasnya, lalu mereka menunjukkannya dengan kata “jari”, karena tidak ada keahlian dalam pekerjaan tangan kecuali ia didapat dari kelihaian dalam menggerakkan jari-jari, dan kelembutan dalam mengangkat dan meletakkannya, seperti dalam menulis dan mengukir.

Berdasarkan hal ini, dikatakan dalam tafsir firman Allah Ta‘ala:

بَلٰى قٰدِرِيْنَ عَلٰٓى اَنْ نُّسَوِّيَ بَنَانَه

“*Bahkan (Kami) mampu untuk menyusun (kembali) jari-jemarinya dengan sempurna.*” [Al-Qiyamah: 4], (maksud dari tidak mampunya) adalah Kami menjadikannya seperti telapak kaki unta, sehingga ia tidak mampu melakukan pekerjaan-pekerjaan yang halus. Maka, yang mereka maksud dengan “jari” adalah pengaruh yang baik, di mana tujuannya adalah untuk mengisyaratkan keahlian dalam suatu keterampilan, bukan secara mutlak, sehingga tidak

1 *Kitab at-Talkhish* karya al-Qazwini, hlm. 295.

bisa dikatakan: "aku melihat jari-jari rumah," atau "ia memiliki jari yang baik dan jari yang buruk" dalam arti pengaruh yang baik dan pengaruh yang buruk, dan semisalnya.

Majaz Mursal ini memiliki banyak relasi, di antaranya:

1. Kausalitas (Sababiyyah): Yaitu dengan menyebutkan lafaz sebab tetapi yang dimaksud adalah akibat. Contohnya ucapan mereka: "*Kami menggembalakan hujan (al-ghaits).*" Hujan tidak bisa digembalakan. Yang digembalakan adalah tumbuhan yang kemunculannya disebabkan oleh hujan. Oleh karena itu, tumbuhan dinamai *ghaits*, karena hujan adalah sebab keberadaan tumbuhan. Maka, relasi yang mencegah pemaknaan hakiki dalam *majaz mursal* ini adalah kausalitas.

   Dari jenis ini adalah firman-Nya:

   فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

   "*Barangsiapa di antara kamu menyaksikan bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa.*" [Al-Baqarah: 185]. *Majaz* di sini terletak pada lafaz "bulan" (*asy-syahr*). Bulan (sebagai rentang waktu) tidak bisa disaksikan. Yang disaksikan adalah hilal yang muncul pada malam pertama setiap bulan. Dan hilal adalah sebab bagi keberadaan bulan (sebagai rentang waktu). Maka, penggunaan kata "bulan" untuknya adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah kausalitas.

   Dari jenis ini juga adalah perkataan as-Samaw'al:

   تسيل على حد السيوف نفوسنا ❁ وليست على غير السيوف تسيل

   Jiwa-jiwa kami mengalir di atas mata pedang, dan tidaklah ia mengalir di atas selain pedang.

   Yang dimaksud oleh sang penyair dengan "jiwa" (*nufus*) adalah darah, karena darahlah yang mengalir di atas mata pedang. Dan keberadaan jiwa di dalam tubuh adalah sebab bagi keberadaan darah di dalamnya. Maka, penggunaan kata "jiwa" untuk darah adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah kausalitas.

2. Akibat (Musabbabiyyah): Yaitu dengan menyebutkan lafaz akibat tetapi yang dimaksud adalah sebab. Contohnya: "*Langit menghujankan tumbuhan.*" Disebutkan "tumbuhan" tetapi yang dimaksud adalah "hujan". Dan tumbuhan adalah akibat dari hujan. Maka ini adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah akibat. Dari jenis ini adalah firman-Nya:

   وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا

   "*Dan Dia menurunkan untukmu rezeki dari langit.*" [Ghafir: 13]. *Majaz* di sini terletak pada kata "rezeki". Rezeki tidak turun dari langit. Yang turun adalah hujan yang darinya tumbuh tanaman yang menjadi makanan dan rezeki kita. Maka, rezeki adalah akibat dari hujan. Ia adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah akibat.

   Dari jenis ini adalah firman-Nya:

   إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya." [An-Nisa': 10]. *Majaz* dalam ayat ini adalah lafaz "api", maksudnya: apa yang akan menyebabkan api sebagai hukuman. Di sini, disebutkan lafaz akibat ("api") tetapi yang dimaksud adalah sebab ("harta haram"). Ini juga *majaz mursal* yang relasinya adalah akibat.

3. Sebagian (Juz'iyyah): Yaitu menamakan sesuatu dengan nama bagiannya, dengan menyebutkan bagian tetapi yang dimaksud adalah keseluruhan. Contohnya firman-Nya tentang Nabi Musa AS:

فَرَجَعْنٰكَ اِلٰٓى اُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا

"Maka Kami kembalikan engkau kepada ibumu, agar senang matanya." [Thaha: 40]. *Taqarra 'aynuha* (senang matanya) maksudnya adalah tenang jiwa dan raganya, bukan hanya matanya. Oleh karena itu, disebutkan bagian, yaitu "mata", tetapi yang dimaksud adalah keseluruhan, yaitu jiwa dan raga. Ini adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah sebagian.

Dari jenis ini adalah ucapan mereka: *"Islam mendorong untuk membebaskan leher (ar-riqab)."* Yang dimaksud dengan "leher" adalah pribadi para budak, bukan hanya leher mereka. Akan tetapi, karena leher biasanya adalah tempat diletakkannya belenggu pada budak tawanan, maka kata itu digunakan untuk mereka. Pada kata *ar-riqab* terdapat *majaz mursal* yang relasinya adalah sebagian.

Dari jenis ini adalah penggunaan kata "mata" (*al-'ayn*) untuk pengintai (*ar-rabi'ah*). Pengintai adalah orang yang memata-matai pergerakan musuh dari tempat yang tinggi. Penggunaan kata "mata" untuknya adalah karena mata adalah unsur terpenting bagi seorang pengintai. Anggota tubuh lainnya tidak akan berguna jika mata hilang. Maka, mata seolah-olah menjadi keseluruhan orang itu. Oleh karena itu, para ahli Balaghah berkata: "Bagian yang digunakan untuk keseluruhan harus memiliki kekhususan lebih pada makna yang dimaksudkan dari keseluruhan itu. Misalnya, tidak boleh menggunakan kata 'tangan' atau 'jari' untuk pengintai, meskipun keduanya adalah bagian darinya." [1]

4. Keseluruhan (Kulliyyah): Yaitu menamakan sesuatu dengan nama keseluruhannya, dengan menyebutkan keseluruhan tetapi yang dimaksud adalah bagian. Contohnya firman-Nya melalui lisan Nabi Nuh AS:

جَعَلُوٓا اَصَابِعَهُمْ فِيْٓ اٰذَانِهِمْ

"...mereka memasukkan jari-jemari mereka ke dalam telinganya..." [Nuh: 7]. Kata yang menjadi tempat *majaz* dalam ayat ini adalah "jari-jemari mereka" (*ashabi'ahum*). Disebutkan keseluruhan jari, tetapi yang dimaksud adalah ujung-ujungnya, karena manusia tidak bisa memasukkan seluruh jarinya ke dalam telinga. Setiap *majaz* dari jenis ini, di mana disebutkan keseluruhan tetapi yang dimaksud adalah bagian, adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah keseluruhan. Tujuannya di sini adalah untuk hiperbola dalam

1 Ibid., hlm. 298.

menunjukkan penolakan keras untuk mendengar kebenaran, yang dibuktikan dengan memasukkan jari ke telinga.

Dari jenis ini adalah firman-Nya:

يَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ مَّا لَيْسَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ

"*Mereka mengatakan dengan mulut mereka apa yang tidak ada dalam hati mereka.*" [Ali 'Imran: 167]. Manusia tidak berbicara dengan mulutnya, tetapi dengan lidahnya. Maka, penggunaan kata "mulut" untuk "lidah" adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah keseluruhan. Dari jenis ini juga: "*Abu ath-Thayyib al-Mutanabbi tinggal di Mesir selama beberapa waktu dalam hidupnya.*" Yang dimaksud adalah al-Mutanabbi tinggal di sebagian kota di Mesir, bukan di seluruh negeri. Maka, penggunaan kata "Mesir" tetapi yang dimaksud adalah sebagian wilayahnya adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah keseluruhan.

5. Memandang Keadaan Masa Lalu (I'tibar Ma Kana): Yaitu menamakan sesuatu dengan nama keadaannya di masa lalu. Contohnya firman-Nya:

وَاٰتُوا الْيَتٰمٰىٓ اَمْوَالَهُمْ

"*Dan berikanlah kepada anak-anak yatim itu harta mereka.*" [An-Nisa': 2], maksudnya: orang-orang yang dahulu anak yatim. Rinciannya, *yatim* dalam bahasa adalah anak kecil yang ayahnya telah meninggal. Perintah dalam ayat ini bukan untuk memberikan harta kepada anak-anak yatim yang masih kecil, tetapi kenyataannya adalah Allah memerintahkan untuk memberikan harta kepada mereka yang telah mencapai usia dewasa dan baligh, setelah dahulu mereka adalah anak yatim. Maka, kata "anak-anak yatim" di sini adalah *majaz mursal* yang digunakan untuk merujuk pada orang-orang dewasa yang dahulu adalah anak yatim. Relasi *majaz* ini adalah memandang keadaan masa lalu.

Dari jenis ini adalah ucapanmu: "*Di antara manusia ada yang memakan gandum dan ada yang memakan jagung dan jelai.*" Yang engkau maksud dengan "gandum", "jagung", dan "jelai" adalah roti, yang pada asalnya adalah gandum, jagung, atau jelai. Relasi *majaz mursal* di sini adalah memandang keadaan masa lalu.

Semisal itu juga adalah ucapanmu: "*Aku minum kopi (biji).*" Yang engkau maksud adalah: aku minum minuman kopi, yang asalnya adalah biji kopi. Maka, penggunaan kata "kopi (biji)" untuk minuman kopi adalah *majaz mursal* yang relasinya juga memandang keadaan masa lalu.

6. Memandang Keadaan Masa Depan (I'tibar Ma Yakun): Yaitu menamakan sesuatu dengan nama yang akan menjadi keadaannya di masa depan. Contohnya firman-Nya melalui lisan salah satu dari dua pemuda yang masuk penjara bersama Nabi Yusuf AS:

اِنِّيْٓ اَرٰىنِيْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا

"*Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku memeras khamar.*" [Yusuf: 36]. *Majaz* di sini terletak pada kata "khamar". Khamar tidak bisa diperas karena ia adalah cairan. Yang diperas

adalah anggur, yang akan menjadi khamar setelah diperas. Maka, penggunaan kata "khamar" tetapi yang dimaksud adalah "anggur" adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah memandang keadaan masa depan.

Dan seperti firman-Nya melalui lisan Nabi Nuh AS:

وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا

"*...dan janganlah mereka melahirkan selain anak yang berbuat maksiat lagi sangat kafir.*" [Nuh: 27]. Pada kata *fajiran kaffara*, terdapat *majaz*. Karena seorang bayi saat dilahirkan tidaklah berbuat maksiat atau kafir, tetapi ia bisa menjadi demikian setelah masa kanak-kanak, yaitu setelah ia beralih dari fase kanak-kanak ke fase dewasa. Oleh karena itu, penggunaan ungkapan "anak yang berbuat maksiat lagi kafir" tetapi yang dimaksud adalah orang dewasa yang akan menjadi demikian adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah memandang keadaan masa depan.

Dari jenis ini juga:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى

"*...diwajibkan atas kamu qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh...*" [Al-Baqarah: 178]. Qisas, yaitu persamaan dalam hukuman, tidaklah diwajibkan bagi mereka yang telah dibunuh sebelum turunnya ayat ini, tetapi diwajibkan bagi mereka yang akan dibunuh setelah turunnya ayat. Maka, *majaz* terletak pada kata "orang-orang yang dibunuh" (*al-qatla*), yang maksudnya adalah mereka yang akan dibunuh setelah turunnya ayat. Penggunaan kata *al-qatla* tetapi yang dimaksud adalah mereka yang akan dibunuh adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah memandang keadaan masa depan.

7. Lokalitas (Mahalliyyah): Yaitu ketika disebutkan lafaz tempat tetapi yang dimaksud adalah sesuatu yang berada di tempat itu. Contohnya firman-Nya dalam menegur Abu Jahal:

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ

"*...maka biarlah dia memanggil golongannya (nadiyah)...*" [Al-'Alaq: 17]. Perintah dalam ayat ini bersifat sindiran dan peremehan terhadap Abu Jahal. *Majaz* terletak pada kata *nadiyah*. Kita tahu bahwa *nadi* adalah tempat berkumpul. Tetapi yang dimaksud dalam ayat ini adalah orang-orang yang berada di tempat itu, yaitu kaum kerabat dan para pendukungnya. Maka, ini adalah *majaz mursal* di mana disebutkan tempatnya tetapi yang dimaksud adalah yang berada di dalamnya. Relasinya adalah lokalitas.

Dari jenis ini adalah perkataan seorang penyair:

لا أركب البحــــر إني ❁ أخاف منه المــعاطب

طين أنا وهــــــو ماء ❁ والطين في الماء ذائب

Aku tidak akan menaiki lautan, sesungguhnya aku takut akan marabahaya darinya.
Aku adalah tanah liat dan ia adalah air, dan tanah liat di dalam air akan larut.

Majaz terletak pada kata "lautan", di mana penyair memaksudkan kapal-kapal yang berlayar di dalamnya. Lautan adalah tempat berlayarnya kapal. Maka, penggunaan tempat ("lautan") tetapi yang dimaksud adalah yang berada di dalamnya ("kapal") adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah lokalitas. Dari jenis ini juga adalah perkataan al-Hajjaj dalam salah satu pidatonya yang terkenal kepada penduduk Irak: *"Dan sesungguhnya Amirul Mukminin… telah menebarkan wadah anak panahnya di hadapannya, lalu ia menguji batang-batangnya, dan ia mendapati aku adalah batang yang paling keras… lalu ia melepaskanku kepada kalian." Majaz* di sini terletak pada kata *kinanah* (wadah anak panah). *Kinanah* adalah wadah tempat anak panah diletakkan. Wadah tidak bisa ditebarkan, yang ditebarkan adalah apa yang berada di dalamnya. Maka, penggunaan tempat (*kinanah*) tetapi yang dimaksud adalah yang berada di dalamnya ("anak panah") adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah lokalitas.

8. Keadaan (Haliyyah): Ini adalah kebalikan dari relasi sebelumnya, yaitu ketika disebutkan lafaz keadaan/sesuatu yang menempati tetapi yang dimaksud adalah tempatnya, karena adanya keterkaitan erat di antara keduanya.

   Di antara contohnya adalah firman-Nya:

   إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

   "*Sesungguhnya orang-orang yang berbakti benar-benar berada dalam kenikmatan.*" [Al-Infithar: 13]. *Majaz* terletak pada kata "kenikmatan" (*na'im*). Manusia tidak bisa menempati kenikmatan karena ia adalah sebuah makna abstrak. Manusia menempati tempatnya. Maka, penggunaan kata "kenikmatan" untuk tempatnya adalah *majaz mursal* di mana disebutkan keadaan tetapi yang dimaksud adalah tempatnya. Relasinya adalah keadaan.

   Dari jenis ini juga adalah firman-Nya:

   وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ

   "*Adapun orang-orang yang putih berseri mukanya, maka mereka berada dalam rahmat Allah; mereka kekal di dalamnya.*" [Ali 'Imran: 107]. *Majaz* terletak pada kata "rahmat". Mereka tidak menempati rahmat karena ia adalah makna abstrak. Mereka menempati tempat rahmat, yang dalam ayat ini dimaksudkan adalah surga. Maka, penggunaan keadaan ("rahmat") tetapi yang dimaksud adalah tempatnya ("surga") adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah keadaan.

   Di antara contohnya dalam puisi adalah perkataan seorang penyair yang meratapi Ma'n ibn Za'idah:

   ألما على معن وقولا لقبـــره ❁ بسقتك الغوادي مربعا ثم مربعا

   Singgahlah di Ma'n dan katakanlah kepada kuburnya: 'Semoga hujan pagi menyiramimu berulang-ulang.' [1]

1 *Alma 'alayhi*: singgahlah padanya. *Al-Ghawadi*: jamak dari *ghadiyah*, yaitu awan yang muncul di pagi hari atau hujan pagi. *Al-Murabba'*: nama yang berasal dari kata empat. Maksudnya: semoga hujan pagi menyiramimu empat hari berturut-turut, lalu empat hari lagi berturut-turut. Ini adalah doa agar kubur tersebut banyak disirami hujan.

Majaz terletak pada kata "Ma'n", yang dimaksud adalah kuburnya. Penyair menyebutkan yang menempati ("Ma'n") tetapi yang ia maksud adalah tempat yang ia tempati setelah wafatnya, yaitu "kubur". Buktinya adalah perkataannya "dan katakanlah kepada kuburnya". Maka, ini adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah keadaan.

9. Instrumentalitas (Aliyyah): Yaitu ketika disebutkan nama alat tetapi yang dimaksud adalah efek yang dihasilkannya. Contohnya firman Allah Ta'ala:

وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ

"*Dan jadikanlah untukku lidah kebenaran di kalangan orang-orang yang datang kemudian.*" [Asy-Syu'ara: 84].

Majaz di sini terletak pada kata "lidah" (*lisan*). Yang dimaksud adalah: "dan jadikanlah untukku tuturan kebenaran", yaitu sebutan yang baik. Maka, disebutkan "lidah" yang merupakan alat bertutur, tetapi yang dimaksud adalah tuturan itu sendiri, yaitu efek yang dihasilkannya. Penggunaan "lidah"—alat bertutur—tetapi yang dimaksud adalah efek yang dihasilkannya, yaitu "tuturan" atau "ucapan", adalah *majaz* yang relasinya adalah instrumentalitas.

Semisal itu juga firman-Nya:

فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ

"*...maka bawalah ia ke hadapan mata manusia...*" [Al-Anbiya': 61], maksudnya: di hadapan pandangan mereka. Dan mata adalah alat untuk melihat. *Majaz* terletak pada kata "mata" (*a'yun*), di mana ia disebutkan tetapi yang dimaksud adalah efek yang dihasilkannya, yaitu pandangan atau penglihatan. Ini adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah instrumentalitas.

10. Proksimitas/Kedekatan (Mujawarah): Yaitu ketika disebutkan sesuatu tetapi yang dimaksud adalah apa yang berdekatan dengannya.

Di antara contohnya adalah perkataan 'Antarah:

هشككت بالرمح الأصم ثيابه ❁ ليس الكريم على القنا بمحرم

Lalu kutusuk dengan tombak yang kokoh pakaiannya, orang yang mulia tidaklah terlarang bagi mata tombak. [1]

Yang dimaksud oleh sang penyair dengan "kutusuk pakaiannya" adalah: kutusuk hatinya, atau bagian lain dari tubuhnya yang jika terkena tombak akan mematikan. *Majaz* terletak pada kata "pakaiannya" (*tsiyabahu*), yang disebutkan tetapi yang dimaksud adalah apa yang berdekatan dengannya, yaitu hati atau bagian tubuh lain yang mematikan. Maka, penggunaan kata "pakaian" tetapi yang dimaksud adalah bagian tubuh mematikan yang berdekatan dengannya adalah *majaz mursal* yang relasinya adalah proksimitas/kedekatan.

1 *Ar-Rumh al-ashamm*: tombak yang kokoh dan padat. Yang dimaksud dengan *ats-tsiyab* (pakaian) di sini adalah **hati**. Sang penyair di sini menggambarkan keberaniannya dengan berkata: sesungguhnya orang yang mulia tidaklah terlarang dan tidak pula terlalu berharga bagi mata tombak.

BAB 3
ISTI‘ARAH

Secara bahasa, isti‘arah berarti mengangkat sesuatu dan memindahkannya dari satu tempat ke tempat lain. Dikatakan: *ista‘ara fulanun sahman min kinanatih*, artinya: ia mengangkat dan memindahkan sebuah anak panah dari wadahnya ke tangannya.

Berdasarkan ini, sah untuk mengatakan: *ista‘ara insanun min akhara syai'an* (seseorang meminjam sesuatu dari yang lain), yang berarti bahwa benda yang dipinjam telah berpindah dari tangan si peminjamkan ke tangan si peminjam untuk dimanfaatkan. Dari sini, dapat dipahami secara implisit bahwa proses *isti‘arah* (peminjaman) tidak akan terjadi kecuali di antara dua pihak yang saling mengenal dan memiliki suatu hubungan.

Makna ini dipertegas dan diperjelas oleh perkataan Ibn al-Atsir:

“Asal dari *isti‘arah majaziyyah* (metafora kiasan) diambil dari *‘ariyah haqiqiyyah* (peminjaman hakiki) yang merupakan salah satu bentuk muamalah: yaitu ketika sebagian orang meminjam sesuatu dari yang lain. Dan hal itu tidak akan terjadi kecuali dari dua orang yang di antara keduanya ada sebab pengetahuan yang memungkinkan salah satunya untuk meminjam sesuatu dari yang lain. Jika tidak ada sebab pengetahuan sama sekali di antara keduanya, maka salah satunya tidak akan meminjam sesuatu dari yang lain, karena ia tidak mengenalnya sehingga bisa meminjam darinya. Hukum ini berlaku juga pada peminjaman lafaz satu sama lain. Maka, persekutuan (*musyarakah*) antara dua lafaz dalam pemindahan makna dari salah satunya ke yang lain adalah seperti pengetahuan di antara dua orang dalam pemindahan benda yang dipinjam dari salah satunya ke yang lain.” [1]

Barangkali, dari sini kita dapat melihat adanya hubungan antara makna linguistik atau hakiki dari *isti‘arah* dengan makna majazinya. Karena, pada kenyataannya, salah satu lafaz tidak akan dipinjam untuk yang lain kecuali jika ada hubungan maknawi yang menyatukan keduanya.

Jika kita ingin menelusuri sejarah “isti‘arah” di kalangan para ahli Balaghah, kita akan mendapati al-Jahiz (w. 255 H) sebagai salah satu tokoh terawal yang menaruh perhatian padanya, mendefinisikannya, menamainya, dan membahasnya dengan cukup panjang lebar.

1 *Al-Mathal as-Sa'ir*, hlm. 143.

Isti‘arah menurutnya adalah: “penamaan sesuatu dengan nama sesuatu yang lain jika ia menempati posisinya.” Definisi ini terdapat dalam komentarnya atas bait ketiga dari bait-bait berikut:

يا دار قد غيرها بلاها ۞ كأنما بقلم محاها

أخربها عمران من بناها ۞ وكر ممساها على مغناها

وطفقت سحابة تغشاها ۞ تبكي على عراصها عيناها

Wahai rumah, sungguh keusangan telah mengubahmu, seakan-akan ia dihapus dengan pena.
Ia dirusak oleh keramaian orang yang membangunnya, dan oleh silih bergantinya petang dan paginya.
Dan mulailah awan menyelimutinya, kedua matanya menangisi pekarangan-pekarangannya.

Al-Jahiz mengomentari bait ketiga di sini dengan berkata:

> “‘Dan mulailah,’ artinya ia terus-menerus ‘menangisi pekarangan-pekarangannya dengan kedua matanya.’ ‘Kedua matanya’ di sini adalah milik awan. Dan ia menjadikan hujan sebagai tangisan dari awan melalui jalur isti‘arah, yaitu penamaan sesuatu dengan nama sesuatu yang lain jika ia menempati posisinya.” [1]

Al-Jahiz sering kali menggunakan ungkapan-ungkapan seperti *‘ala at-tasybih* (melalui jalur simile), *‘ala al-mathal* (melalui jalur perumpamaan), dan *‘ala al-isytiqaq* (melalui jalur derivasi) dalam komentarnya atas teks-teks. Yang ia maksud dengan ungkapan-ungkapan tersebut adalah *isti‘arah* atau *majaz* dalam makna umumnya yang di bawahnya *isti‘arah* termasuk. Dan tidak ada yang aneh dalam hal ini, karena *isti‘arah* adalah *majaz* yang relasinya adalah kemiripan (*musyabahah*). Kata *tasybih* pun muncul saat menganalisis atau mengurai *isti‘arah*, dan pada hakikatnya ia adalah *tasybih* yang salah satu sisinya dihapus.

Setelah al-Jahiz, datanglah Ibn al-Mu‘tazz (w. 296 H). Ia membahas tentang *isti‘arah* dan menjadikannya bab pertama dalam kitabnya, “al-Badi‘”. Ia menyajikan contoh-contohnya dari tuturan yang indah (*kalam badi‘*), seperti firman Allah Ta‘ala:

وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ

“Dan sesungguhnya Al Quran itu dalam Ummul Kitab (Lauh Mahfuzh) di sisi Kami, adalah benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah.” [Az-Zukhruf: 4], dan firman-Nya juga:

وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا

“Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: ‘Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil.’” [Al-Isra’: 24], serta perkataan seorang penyair:

والصبح بالكوكب الدري منحور

Dan subuh dengan bintang yang cemerlang disembelih.

Ia mengomentari tuturan ini dengan berkata:

---

1 *Kitab al-Bayan wa at-Tabyin*, Jilid 1, hlm. 153. *Al-‘Arash*: jamak dari *‘arshah*, yaitu setiap tanah lapang yang tidak ada bangunan di atasnya.

"Dan sesungguhnya ia adalah peminjaman kata untuk sesuatu yang tidak dikenal dengannya dari sesuatu yang telah dikenal dengannya. Seperti *Umm al-Kitab*, *janah adz-dzull* (sayap kerendahan), dan seperti perkataan seseorang: 'Pikiran adalah otak amal.' Seandainya ia berkata 'inti amal', niscaya tidak akan menjadi *badi*'." [1]

Dari komentar ini, dapat disimpulkan pemahaman Ibn al-Mu'tazz mengenai *isti'arah*.

Sebagaimana ia menyajikan berbagai contoh *isti'arah* yang indah dan mengomentari sebagiannya untuk mempertegas pemahamannya, ia juga menyajikan contoh-contoh *isti'arah* yang tercela menurut pandangannya, seperti perkataan Abu Tammam:

كلوا الصبر غضا واشربوه فإنكم ۞ أثرتم بعير الظلم بـــــــــارك

متى يأتك المقدار لا تك هــــالكا ۞ ولكن زمـــــــان غال مثلك هالك

Makanlah kesabaran yang segar dan minumlah ia, karena sesungguhnya kalian telah membangkitkan unta kezaliman yang sedang menderum.
Kapan pun takdir datang kepadamu, engkau tidak akan binasa, tetapi zaman yang menghancurkan orang sepertimu telah binasa. [2]

Kemudian, kita bertemu setelah Ibn al-Mu'tazz dengan Qudamah ibn Ja'far (w. 337 H). Qudamah dalam kitabnya "Naqd an-Natsr" menyusun satu bab untuk *isti'arah*. Di dalamnya, ia membahas tentang kebutuhan akan *isti'arah* dalam tuturan bangsa Arab dan konsepnya menurutnya. Ia juga membahas tentang *isti'arah makniyyah*, meskipun ia tidak menamakannya dengan nama yang dikenal di kemudian hari.

Mengenai dua hal pertama, Qudamah berkata:

"Adapun *isti'arah*, ia dibutuhkan dalam tuturan bangsa Arab karena lafaz-lafaz mereka lebih banyak daripada makna-maknanya. Dan ini tidak ada dalam bahasa selain bahasa mereka. Mereka mengungkapkan satu makna dengan banyak ungkapan, terkadang ia tunggal, terkadang ia dimiliki bersama olehnya dan yang lain. Dan terkadang mereka meminjam sebagiannya di tempat yang lain sebagai bentuk perluasan (*tawassu'*) dan kiasan (*majaz*). Mereka mengatakan jika seseorang meminta sesuatu dari orang lain lalu ia kikir padanya: 'Fulan telah mengikirinya.' Padahal ia tidak memintanya agar ia kikir, tetapi memintanya agar ia memberi. Namun, karena kekikiran tampak darinya saat diminta, maka dalam perluasan dan kiasan tuturan mereka, boleh untuk menyandarkan hal itu kepadanya.

Dan dari jenis ini adalah perkataan seorang penyair:

.... ۞ فللموت ما تلد الوالدة

... maka untuk kematianlah apa yang dilahirkan oleh seorang ibu.

Padahal, seorang ibu melahirkan anak agar ia hidup, bukan untuk mati. Namun, karena akhirnya adalah kematian, maka boleh dikatakan: 'ia melahirkannya untuk kematian.'" [3]

1 *Kitab al-Badi'*, hlm. 2.

2 Ibid., hlm. 23.

3 *Kitab Naqd an-Natsr* karya Qudamah, hlm. 4.

Maka, *isti'arah* dalam pandangan Qudamah terwujud dalam peminjaman sebagian lafaz di tempat yang lain sebagai bentuk perluasan dan kiasan.

Mengenai *isti'arah makniyyah*, yang telah ia perhatikan namun tidak ia namai dengan istilah teknisnya, ia berkata:

> "Dan di antara *isti'arah* adalah apa yang telah kami kemukakan sebelumnya, yaitu membuat berbicara reruntuhan dan setiap hal yang tidak bisa berbicara jika dari keadaannya tampak sesuatu yang menyerupai ucapan. Di antara jenis ini yang datang dalam Al-Qur'an adalah firman-Nya:
>
> يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ
>
> '*(Ingatlah) hari (ketika) Kami bertanya kepada neraka Jahannam: 'Apakah kamu sudah penuh?' Dia menjawab: 'Masih adakah tambahan?*' [Qaf: 30]. Karena ia (neraka) mungkin untuk menampung tambahan orang-orang kafir, maka indah untuk dikatakan: ia berkata, 'Masih adakah tambahan?' Demikian pula firman-Nya:
>
> ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ
>
> '*Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: 'Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa.' Keduanya menjawab: 'Kami datang dengan suka hati.*' [Fushshilat: 11]. Hal ini karena keduanya berasal dari kehendak-Nya tanpa ada kesulitan atau pembangkangan bagi-Nya, maka boleh dikatakan bahwa keduanya berkata: 'Kami datang dengan suka hati.'

Demikian pula firman-Nya:

فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ

'*Lalu keduanya mendapati di dalam negeri itu dinding rumah yang hendak roboh, maka Khidir menegakkannya.*' [Al-Kahf: 77]. Karena kehendak adalah salah satu sebab dari perbuatan dan terjadinya perbuatan mengikuti kehendak, maka boleh bagi sesuatu yang hampir terjadi dan dekat kejadiannya untuk dikatakan: ia berkehendak untuk terjadi.

Dan semisal itu adalah perkataan seorang penyair:

.... ✽ امتلأ الحوض وقال قطني

...kolam telah penuh dan ia berkata: 'Cukup bagiku.'

Maksudnya, karena di dalam kolam itu tidak ada lagi ruang untuk selain air yang telah ada di dalamnya, maka boleh melalui jalur *isti'arah* untuk dikatakan: ia telah berkata, 'Cukup bagiku.' Dan ini umum dalam bahasa dan banyak ditemukan." [1]

Jika *isti'arah makniyyah* adalah yang di dalamnya *musyabbah bih* dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, maka pada kata "Jahannam", "langit dan bumi", dan "kolam" yang terdapat dalam contoh-contoh di atas terdapat *isti'arah makniyyah*.

---

1 Ibid., hlm. 65–66.

Pada masing-masingnya, *musyabbah bih* (yaitu seseorang atau manusia) dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu “ucapan” dan “perkataan”. Di antara para ahli Balaghah ada yang menamakan jenis *isti‘arah* ini “personifikasi” (*at-tasykhish*), di mana di dalamnya makna-makna abstrak dan benda-benda mati digambarkan sebagai pribadi-pribadi yang memiliki semua sifat makhluk hidup dan melakukan perbuatan-perbuatannya. Mereka menganggap jenis ini sebagai salah satu citraan *bayani* yang paling indah karena adanya unsur personifikasi, konkretisasi, penanaman kehidupan dan gerakan pada benda-benda mati, serta penggambaran hal-hal maknawi dalam citraan inderawi yang hidup.

Wa ba‘d, telah kami paparkan di awal kitab ini, tepatnya pada bab “Kelahiran dan Perkembangan Ilmu Bayan”, sejarah *isti‘arah*, dengan menjelaskan bagaimana kajian tentangnya lahir dan berkembang di kalangan para ahli Balaghah pada berbagai zaman.

Bukan maksud kami untuk mengulangi di sini apa yang telah kami sebutkan tentang *isti‘arah*, karena hal itu bisa dirujuk dan ditelusuri secara historis pada tempatnya di dalam kitab ini. Maksud kami hanyalah untuk memberikan pencerahan lebih lanjut mengenai tokoh-tokoh terawal yang menyadari adanya *isti‘arah* dan melakukan upaya pertama dalam mengkajinya; sebuah upaya yang kemudian dipungut oleh para ahli Balaghah sesudah mereka dan diperluas dalam kajiannya, hingga *isti‘arah*—berkat upaya mereka—mencapai apa yang telah ia capai berupa percabangan dan pembagian.

Itulah tujuannya, dan ada tujuan lain, yaitu untuk menjadikan hal itu sebagai pintu masuk untuk mengkaji *isti‘arah* secara luas, yang diperkuat dengan banyak contoh dan bukti pendukung (*syawahid*). Hal ini karena pentingnya *isti‘arah* dalam bab retorika Arab; sebuah kepentingan yang membuat salah seorang imam dari para imam Balaghah, yaitu ‘Abd al-Qahir al-Jurjani, memandangnya—bersama dengan *majaz*, *tasybih*, dan *kinayah*—sebagai pilar dan fondasi kemukjizatan Al-Qur’an, serta poros-poros utama tempat Balaghah berputar. Ia berkata:

> “Dan tidak seorang pun yang membahas I‘jaz (kemukjizatan Al-Qur’an) kecuali pasti menyebutkannya, dan menjadikannya sebagai pilar dan fondasi utama yang mendatangkan keutamaan dan keistimewaan. Terutama *isti‘arah* dan *majaz*, engkau akan melihat mereka menjadikannya sebagai judul utama dari apa yang mereka sebutkan, dan hal pertama yang mereka kemukakan.” [[1]]

DEFINISI ISTI‘ARAH

1. Al-Jahiz mendefinisikannya dengan perkataannya: “Isti‘arah adalah penamaan sesuatu dengan nama sesuatu yang lain jika ia menempati posisinya.”
2. Ibn al-Mu‘tazz mendefinisikannya dengan perkataannya: “Ia adalah peminjaman kata untuk sesuatu yang tidak dikenal dengannya dari sesuatu yang telah dikenal dengannya.”
3. Qudamah ibn Ja‘far mendefinisikannya dengan perkataannya: “Ia adalah peminjaman sebagian lafaz di tempat yang lain sebagai bentuk perluasan (*tawassu‘*) dan kiasan (*majaz*).”

1 Lihat *Dala’il al-I‘jaz*, hlm. 329–330.

4. Al-Qadi al-Jurjani [1] mendefinisikannya dengan perkataannya: "Adapun isti'arah, ia adalah salah satu pilar utama tuturan, dan padanyalah sandaran dalam memperluas ekspresi dan berkreasi; dengannya, tercapailah penghiasan lafaz serta penyempurnaan karya puisi dan prosa." Ia juga mendefinisikannya di lain kesempatan dengan perkataannya: "Apa yang di dalamnya cukup dengan nama yang dipinjam (*al-ism al-musta'ar*) sebagai pengganti dari yang asli, dan ungkapan itu dipindahkan lalu diletakkan di tempat selain tempatnya. Dan kuncinya terletak pada kedekatan *tasybih*, keserasian antara yang dipinjam (*al-musta'ar*) dengan yang dipinjami (*al-musta'ar lah*), serta menyatunya lafaz dengan makna hingga tidak ada pertentangan di antara keduanya, dan tidak tampak pada salah satunya penolakan terhadap yang lain." [2]
5. Abu al-Hasan ar-Rummani [3] mendefinisikannya dengan perkataannya: "Isti'arah adalah penggunaan ungkapan pada makna selain yang ditetapkan untuknya dalam bahasa aslinya." Ia mencontohkannya dengan perkataan al-Hajjaj: "Sesungguhnya aku melihat kepala-kepala yang telah matang dan tiba waktunya untuk dipetik."
6. Al-Amidi [4] mendefinisikannya dengan makna sebagai berikut: "Ia adalah peminjaman makna untuk sesuatu yang bukan miliknya jika ia mendekati, menyerupai, atau memiliki kemiripan dengannya dalam beberapa aspek, atau menjadi salah satu sebabnya."
7. Abu Hilal al-'Askari mendefinisikannya dengan perkataannya: "Isti'arah adalah pemindahan ungkapan dari tempat penggunaannya dalam bahasa asli ke tempat lain karena suatu tujuan."
8. 'Abd al-Qahir al-Jurjani mendefinisikannya dengan perkataannya: "Isti'arah secara umum adalah ketika lafaz asli dalam konvensi linguistik telah dikenal—yang dibuktikan oleh *syawahid* bahwa ia khusus untuk makna itu saat ditetapkan—kemudian seorang penyair atau selainnya menggunakannya pada makna selain aslinya, dan memindahkannya dengan pemindahan yang tidak permanen, sehingga ia di sana laksana barang pinjaman (*'ariyah*)." [5]
9. Al-Sakkaki mendefinisikannya dengan perkataannya: "Isti'arah adalah ketika engkau menyebutkan salah satu dari dua sisi *tasybih* dan yang engkau maksud adalah sisi yang lain, dengan mengklaim bahwa *musyabbah* telah masuk ke dalam genus *musyabbah bih*, seraya menunjukkannya dengan menetapkan bagi *musyabbah* sesuatu yang khusus dimiliki oleh *musyabbah bih*." [6]
10. Diya'uddin ibn al-Atsir mendefinisikannya dengan perkataannya: "Isti'arah adalah melipat (menyembunyikan) penyebutan *musta'ar lah* (objek yang dipinjami makna),

1 Beliau adalah Abu al-Hasan 'Ali 'Abd al-'Aziz, yang terkenal dengan sebutan al-Qadi al-Jurjani (w. 366 H), penulis kitab *al-Wasathah bayna al-Mutanabbi wa Khushumih.*

2 *Al-'Umdah*, Jilid 1, hlm. 240.

3 *Kitab al-'Umdah* karya Ibn Rasyiq, Jilid 1, hlm. 241. Ar-Rummani (w. 386 H) adalah penulis kitab *an-Nukat fi I'jaz al-Qur'an*.

4 Beliau adalah al-Qasim al-Hasan ibn Bishr al-Amidi (w. 371 H), penulis kitab *al-Muwazanah bayna Abi Tammam wa al-Buhturi*.

5 *Al-Idhah* karya al-Qazwini, hlm. 226.

6 *Asrar al-Balaghah*, hlm. 22.

dan mencukupkan diri dengan menyebutkan *al-musta'ar* (lafaz yang dipinjam)." [1] Ibn al-Atsir juga mendefinisikannya dengan definisi lain: "Isti'arah adalah pemindahan makna dari satu lafaz ke lafaz lain karena adanya persekutuan di antara keduanya, disertai dengan penyembunyian penyebutan objek yang dipindahkan maknanya." [2]

11. Al-Khatib al-Qazwini mendefinisikannya dengan perkataannya: "Isti'arah adalah *majaz* yang relasinya adalah kemiripan makna yang digunakan dengan makna yang ditetapkan untuknya. Dan sering kali, istilah *isti'arah* digunakan untuk penggunaan nama *musyabbah bih* pada *musyabbah*. Maka, *musyabbah bih* dinamakan musta'ar minhu (sumber pinjaman), *musyabbah* dinamakan musta'ar lah (objek pinjaman), dan lafaznya dinamakan musta'ar (yang dipinjam)." [3]

Itulah sekelompok definisi *isti'arah* yang menjelaskan konsepnya menurut para tokoh besar Balaghah Arab pada berbagai zaman. Meskipun redaksinya berbeda-beda, secara substansi hampir semuanya selaras.

Dari semua definisi di atas, tampaklah hakikat-hakikat berikut mengenai *isti'arah*:

1. *Isti'arah* adalah salah satu bentuk *majaz lughawi* yang relasinya selalu kemiripan antara makna hakiki dan makna majazi.
2. Pada hakikatnya, ia adalah tasybih yang salah satu sisinya dihapus.
3. Istilah *isti'arah* digunakan untuk penggunaan nama *musyabbah bih* pada *musyabbah*. Maka, *musyabbah bih* dinamakan *musta'ar minhu*, *musyabbah* dinamakan *musta'ar lah*, dan lafaznya dinamakan *musta'ar*.
4. Indikator (*qarinah*) *isti'arah* yang mencegah pemaknaan hakiki bisa berupa verbal (*lafzhiyyah*) atau kontekstual (*haliyyah*).

PEMBAGIAN ISTI'ARAH

1. Isti'arah Tashrihiyyah dan Makniyyah

Para ahli Balaghah membagi *isti'arah* berdasarkan penyebutan salah satu dari kedua sisinya menjadi: Tashrihiyyah dan Makniyyah.

a. Isti'arah Tashrihiyyah: Adalah yang di dalamnya lafaz *musyabbah bih* disebutkan secara eksplisit, atau yang di dalamnya lafaz *musyabbah bih* dipinjam untuk *musyabbah*.
b. Isti'arah Makniyyah: Adalah yang di dalamnya musyabbah bih (atau *musta'ar minhu*) dihapus, dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya.

Untuk menjelaskan kedua jenis *isti'arah* ini, kami akan menyajikan sekelompok contoh berikut, lalu mengikutinya dengan penjelasan dan rincian.

Contoh-Contoh:

a. Berkata al-Mutanabbi dalam menggambarkan masuknya utusan dari Romawi menghadap Saifuddaulah:

1 *Al-Mathal as-Sa'ir*, hlm. 142.

2 Ibid., hlm. 145.

3 *Al-Idhah* karya al-Qazwini, hlm. 194—200.

أقبل يمشي في البساط فـــما درى ۞ إلى البحر يسعى أم إلى البدر يرتقي

Ia datang berjalan di atas permadani, lalu ia tak tahu, apakah ia menuju lautan atau mendaki menuju bulan purnama?

Dalam bait ini terdapat *majaz lughawi*, yaitu kata yang digunakan pada makna selain hakikinya, yaitu kata "lautan" (*al-bahr*). Yang dimaksud adalah Saifuddaulah yang dipuji. Relasinya adalah kemiripan (dalam kedermawanan). Indikator yang mencegah pemaknaan hakiki bersifat verbal, yaitu: "*ia datang berjalan di atas permadani.*"

Dalam bait ini juga terdapat *majaz lughawi* lain, yaitu kata "bulan purnama" (*al-badr*). Yang dimaksud juga adalah Saifuddaulah yang dipuji. Relasi antara bulan purnama dan yang dipuji adalah kemiripan dalam ketinggian (derajat). Indikator yang mencegah pemaknaan hakiki juga bersifat verbal, yaitu "*ia datang berjalan di atas permadani.*"

b. Firman Allah Ta'ala:

كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ

"*(Ini adalah) Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari kegelapan-kegelapan menuju cahaya.*" [Ibrahim: 1].

Dalam ayat yang mulia ini terdapat dua *majaz lughawi* pada kata "kegelapan-kegelapan" (*azh-zhulumat*) dan "cahaya" (*an-nur*). Yang pertama dimaksudkan untuk "kesesatan", dan yang kedua untuk "petunjuk dan iman". Kata "kegelapan-kegelapan" dipinjam untuk kesesatan karena adanya relasi kemiripan di antara keduanya dalam hal pelakunya yang tidak menemukan jalan. Demikian pula, kata "cahaya" dipinjam untuk petunjuk dan iman karena adanya relasi kemiripan di antara keduanya dalam hal memberikan petunjuk. Indikator yang mencegah pemaknaan hakiki pada kedua *majaz* ini adalah indikator kontekstual (*haliyyah*) yang dipahami dari alur tuturan.

c. Berkata al-Mutanabbi dalam memuji Saifuddaulah juga:

أمـا ترى ظفرا حلوا سوى ظفر ۞ تصافحت فيه بيض الهند واللمم

Tidakkah engkau lihat kemenangan yang manis selain kemenangan yang di dalamnya saling berjabat tangan pedang-pedang India dan kepala-kepala? [1]

Dalam bait ini terdapat *majaz lughawi* pada kata "saling berjabat tangan" (*tashafahat*), yang dimaksud adalah "saling bertemu" (*talaqat*) karena adanya relasi kemiripan. Indikatornya bersifat verbal, yaitu "pedang-pedang India dan kepala-kepala".

Jika kita merenungkan *majaz lughawi* dalam ketiga contoh ini, kita melihat bahwa ia mengandung sebuah *tasybih* yang lafaz *musyabbah*-nya dihapus, dan sebagai gantinya dipinjam lafaz *musyabbah bih* untuk menempati posisinya, dengan klaim bahwa *musyabbah bih* adalah *musyabbah* itu sendiri sebagai bentuk hiperbola.

1 *Bidh al-Hind*: pedang-pedang. *Al-Limam*: jamak dari *limmah*, yaitu rambut yang berdekatan dengan cuping telinga, atau yang dimaksud di sini adalah kepala. Artinya: engkau tidak akan melihat kemenangan yang manis dan lezat kecuali setelah pertempuran di mana pedang-pedang bertemu dengan kepala-kepala.

Setiap *majaz* dari jenis ini dinamakan "isti'arah". Dan karena *musyabbah bih* dinyatakan secara eksplisit (*musharrah bih*) dalam *majaz* ini, maka ia dinamakan "isti'arah tashrihiyyah".

d. Berkata penyair Di'bil al-Khuza'i:

لا تعجبي يا سلم من رجـــل ❁ ضحك المشيب برأسه فبكى

Janganlah engkau heran, wahai Salma, pada seorang lelaki yang uban tertawa di kepalanya, lalu ia pun menangis.

Majaz di sini terletak pada kata "uban" (*al-masyib*). Uban diserupakan dengan manusia melalui imajinasi bahwa uban telah menjelma dalam wujud manusia. Kemudian, *musyabbah bih* ("manusia") dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu "tertawa" (*dhahika*), yang sekaligus menjadi indikatornya.

e. Berkata sang penyair:

وإذا العناية لاحظتك عيونها ❁ نم فالمخاوف كلهن أمـــان

Dan jika perhatian (Tuhan) telah melirikmu dengan mata-matanya, tidurlah, karena semua ketakutan adalah keamanan.

Majaz lughawi terletak pada kata "perhatian" (*al-'inayah*). Yang dipahami dari bait ini adalah bahwa penyair ingin menyerupakan "perhatian" dengan manusia. Asal tuturan ini adalah: *perhatian laksana seorang wanita yang melirikmu dengan mata-matanya*. Kemudian, *musyabbah bih* ("wanita") dihapus, sehingga menjadi: *perhatian melirikmu dengan mata-matanya*, melalui imajinasi bahwa perhatian telah menjelma dalam wujud seorang wanita. Lalu, *musyabbah bih* yang dihapus itu diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu "melirikmu dengan mata-matanya" (*lahazhatka 'uyunuha*), yang sekaligus menjadi indikator yang mencegah pemaknaan hakiki.

f. Berkata al-Hajjaj dari pidatonya kepada penduduk Irak: "*Sesungguhnya aku benar-benar melihat kepala-kepala yang telah matang dan tiba waktunya untuk dipetik, dan sesungguhnya akulah pemiliknya.*"

Majaz lughawi di sini terletak pada kata "kepala-kepala" (*ru'usan*). Asal tuturan berdasarkan *tasybih* adalah: "*Sesungguhnya aku benar-benar melihat kepala-kepala laksana buah-buahan yang telah matang dan tiba waktunya untuk dipetik.*" Kemudian, *musyabbah bih* ("buah-buahan") dihapus, sehingga tuturan menjadi: "*Sesungguhnya aku benar-benar melihat kepala-kepala yang telah matang dan tiba waktunya untuk dipetik,*" melalui imajinasi bahwa kepala-kepala telah menjelma dalam wujud buah-buahan. Lalu, *musyabbah bih* yang dihapus itu diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu "telah matang dan tiba waktunya untuk dipetik" (*qad ayna'at wa hana qithafuha*).

Karena *musyabbah bih* dalam jenis *isti'arah* ini tersembunyi (*muhtajab*), maka ia dinamakan "isti'arah makniyyah".

Dari contoh-contoh ini dan penjelasannya, menjadi jelas apa yang telah kami sebutkan sebelumnya, bahwa *isti'arah* dari segi penyebutan salah satu sisinya terbagi menjadi dua jenis:

a. Isti‘arah Tashrihiyyah: Adalah yang di dalamnya lafaz *musyabbah bih* disebutkan secara eksplisit, atau yang di dalamnya lafaz *musyabbah bih* dipinjam untuk *musyabbah*.
b. Isti‘arah Makniyyah: Adalah yang di dalamnya *musyabbah bih* (atau *musta‘ar minhu*) dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya.

PROSEDUR ANALISIS ISTI‘ARAH (IJRA’ AL-ISTI‘ARAH)

YANG dimaksud dengan *ijra’ al-isti‘arah* adalah menganalisisnya ke dalam unsur-unsur dasar pembentuknya. Analisis ini menuntut penentuan masing-masing dari *musyabbah* dan *musyabbah bih* dalam *isti‘arah*, relasi kemiripan atau sifat yang menyatukan kedua sisi *tasybih*, jenis *isti‘arah*, serta jenis indikator (*qarinah*) yang mencegah pemaknaan hakiki, yang terkadang bersifat verbal (*lafzhiyyah*) dan terkadang kontekstual (*haliyyah*) yang dipahami dari alur tuturan.

Berikut ini adalah prosedur analisis (*ijra’*) untuk beberapa *isti‘arah*, di mana kami akan menganalisis dan menjelaskan unsur-unsur utama pembentuknya:

1) Berkata Ibn al-Mu‘tazz:

وإذا العناية لاحظتك عيونها ❁ نم فالمخاوف كلهن أمـــان

Seluruh kebenaran ada pada kami dalam sosok seorang imam yang membunuh kekikiran dan menghidupkan kemurahan hati.

Dalam bait ini terdapat dua *isti‘arah*. Yang pertama pada ungkapan “membunuh kekikiran” (*qatal al-bukhl*). Di sini, penghindaran terhadap segala manifestasi kekikiran (*musyabbah*) diserupakan dengan pembunuhan (*musyabbah bih*), dengan sifat pemersatu (*jami‘*) yaitu peniadaan pada keduanya. Indikator yang mencegah pemaknaan hakiki adalah lafaz “kekikiran”. Dan karena *musyabbah bih* (“pembunuhan”) disebutkan secara eksplisit, maka *isti‘arah* ini dinamakan tashrihiyyah. *Isti‘arah* kedua adalah “menghidupkan kemurahan hati” (*ahya as-samah*). Di sini, pembaruan dan pembangkitan kembali kebiasaan dermawan yang telah pudar (*musyabbah*) diserupakan dengan penghidupan kembali (*musyabbah bih*), dengan sifat pemersatu yaitu pengadaan setelah ketiadaan pada keduanya. Indikator di sini bersifat verbal, yaitu “kemurahan hati”. Dan karena *musyabbah bih* (“penghidupan kembali”) disebutkan secara eksplisit, maka *isti‘arah* ini adalah tashrihiyyah.

2) Berkata sang penyair dalam menggambarkan seorang tukang cukur:

وإذا العناية لاحظتك عيونها ❁ نم فالمخاوف كلهن أمـــان

Jika kilat berkilau di telapak tangannya, ia akan mencurahkan ke wajah air kenikmatan.

Dalam bait ini, pisau cukur (*musyabbah*) diserupakan dengan kilat (*musyabbah bih*), dengan sifat pemersatu yaitu kilauan pada keduanya. Lafaz yang menunjuk pada *musyabbah bih* (“kilat”) dipinjam untuk *musyabbah* (“pisau cukur”). Indikator yang mencegah pemaknaan asli bersifat verbal, yaitu “di telapak tangannya”. Karena *musyabbah bih* (“kilat”) disebutkan secara eksplisit, maka *isti‘arah* ini adalah tashrihiyyah.

3) Berkata Abu Khirasy al-Hudzali:

وإذا العناية لاحظتك عيونها ❁ نم فالمخاوف كلهن أمـــان

Dan apabila Kematian telah menancapkan cakar-cakarnya, engkau akan lihat setiap jimat tidak lagi berguna.

Dalam bait ini, "Kematian" (*al-maniyyah*) diserupakan dengan hewan buas. Sifat pemersatunya adalah mencabut nyawa dari siapa pun yang diterkam oleh keduanya. Kemudian, *musyabbah bih* ("hewan buas") dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu "menancapkan cakar-cakarnya" (*ansyabat azhfaraha*). Indikatornya bersifat verbal, yaitu penetapan cakar bagi Kematian. *Isti'arah* di sini adalah makniyyah, karena *musyabbah bih*-nya dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya.

4) Berkata Abu al-'Atahiyah dalam mengucapkan selamat kepada al-Mahdi atas kekhalifahannya:

وإذا العناية لاحظتك عيونها ❁ نم فالمخاوف كلهن أمـــان

Kekhalifahan datang kepadanya dengan tunduk, menyeret ujung-ujung pakaiannya.

"Kekhalifahan" di sini diserupakan dengan seorang wanita anggun (*ghadah*) yang mengenakan pakaian dengan ujung yang panjang. Sifat pemersatunya adalah keindahan pemandangan dan keelokan pada keduanya. Kemudian, *musyabbah bih* ("wanita anggun") dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu "datang kepadanya dengan tunduk". Indikator yang mencegah pemaknaan asli bersifat verbal, yaitu "menyeret ujung-ujung pakaiannya" atau penetapan penyeretan ujung pakaian bagi kekhalifahan. Jenis *isti'arah*-nya adalah makniyyah, karena penghapusan *musyabbah bih* dan pengisyaratannya dengan salah satu kelazimannya.

5) Berkata as-Sariy ar-Raffa':

وإذا العناية لاحظتك عيونها ❁ نم فالمخاوف كلهن أمـــان

Tempat-tempat di mana kesesatan tidak pernah menyeret ujung pakaiannya, dan betapa banyak tombak-tombak yang diseret di antaranya. [1]

Dalam bait ini, "kesesatan" (*al-ghayy*) diserupakan dengan manusia. Sifat pemersatunya adalah keduanya sama-sama menuntun pada ketergelinciran. Kemudian, *musyabbah bih* ("manusia") dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu "menyeret ujung pakaiannya". Indikator yang mencegah pemaknaan asli bersifat verbal, yaitu "penetapan penyeretan ujung pakaian bagi kesesatan". Karena *musyabbah bih* dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, maka *isti'arah* ini adalah makniyyah.

2. Isti'arah Ashliyyah dan Taba'iyyah

Para ahli Balaghah membagi *isti'arah* dengan pembagian lain berdasarkan lafaznya menjadi Ashliyyah dan Taba'iyyah.

---

1 *Al-'Awali*: jamak dari *'aliyah*, yaitu tombak. Artinya: tempat-tempat ini suci dari kejahatan kesesatan, dan ia adalah tempat tinggal para pemberani di mana tombak-tombak sering kali diseret.

a. Isti‘arah Ashliyyah: Adalah *isti‘arah* yang lafaz pinjamannya (*al-lafzh al-musta‘ar*) atau lafaz tempat terjadinya adalah nomina jamid (non-derivatif).

1. Contohnya adalah lafaz “bintang” (*kaukaban*) dalam perkataan at-Tihami yang meratapi anak laki-lakinya yang masih kecil:

   يا كوكبا ما كان أقصر عمره ۞ وكذاك عمر كواكب الأسحار

   Wahai bintang, betapa singkat umurnya! Dan demikian pula umur bintang-bintang fajar.

   Dalam prosedur analisis *isti‘arah* ini, dikatakan: sang anak (*musyabbah*) diserupakan dengan “bintang” (*musyabbah bih*) dengan sifat pemersatu yaitu ukuran tubuh yang kecil dan kedudukan yang tinggi pada keduanya. Kemudian, lafaz yang menunjuk pada *musyabbah bih* (“bintang”) dipinjam untuk *musyabbah* (“anak”) melalui jalur *isti‘arah tashrihiyyah*, karena di dalamnya disebutkan lafaz *musyabbah bih* secara eksplisit. Indikatornya adalah seruan (*nida’*) kepadanya. Jika kita perhatikan lafaz yang dipinjam (“bintang”), kita melihatnya sebagai nomina jamid, bukan derivatif. Oleh karena itu, jenis *isti‘arah* ini dinamakan isti‘arah ashliyyah.

2. Contohnya juga adalah lafaz “para penyanyi” (*al-qiyan*) dalam perkataan seorang penyair:

   حــــول أعشاشها على الأشجار ۞ قد سمعن القيان وهي تغني

   Di sekitar sarang-sarangnya di atas pepohonan, telah terdengar para penyanyi sedang bernyanyi.

   Dalam prosedur analisisnya, dikatakan: burung-burung yang berkicau di atas pohon (*musyabbah*) diserupakan dengan “para penyanyi” (*musyabbah bih*) dengan sifat pemersatu yaitu keindahan suara pada keduanya. Kemudian, lafaz yang menunjuk pada *musyabbah bih* (“para penyanyi”) dipinjam untuk *musyabbah* (“burung-burung”) melalui jalur *isti‘arah tashrihiyyah*. Indikator yang mencegah pemaknaan asli adalah ucapannya: “di sekitar sarang-sarangnya di atas pepohonan.” Jika kita perhatikan lafaz yang dipinjam (“para penyanyi”), jamak dari *qinah*, kita melihatnya sebagai nomina jamid. Oleh karena itu, jenis *isti‘arah* yang lafaz pinjamannya berupa nomina jamid ini dinamakan isti‘arah ashliyyah.

3. Termasuk *isti‘arah ashliyyah* juga adalah lafaz “taman” (*hadiqah*) dalam perkataan al-Mutanabbi:

   حملت إليه من لســــــاني حذيقة ۞ سقاها الحجا سقي الرياض السحائب

   Aku bawakan kepadanya dari lisanku sebuah taman, yang disirami oleh kecerdasan laksana siraman awan pada taman-taman.

   Isti‘arah di sini terletak pada lafaz “taman”. Dalam analisisnya, dikatakan: puisi (*musyabbah*) diserupakan dengan “taman” (*musyabbah bih*) dengan sifat pemersatu yaitu keindahan pada keduanya. Kemudian, lafaz yang menunjuk pada *musyabbah bih* (“taman”) dipinjam untuk *musyabbah* (“puisi”) melalui jalur *isti‘arah tashrihiyyah*. Indikatornya adalah “dari lisanku” dan “disirami oleh kecerdasan”.

Jika kita perhatikan lafaz yang dipinjam ("taman"), kita melihatnya juga sebagai nomina jamid. Oleh karena itu, ia dinamakan isti'arah ashliyyah.

Dari analisis *isti'arah-isti'arah* ini, tampaklah dua hal: Pertama, pada setiap *isti'arah*, lafaz *musyabbah bih* disebutkan secara eksplisit, oleh karena itu *isti'arah* ini dinamakan tashrihiyyah. Kedua, lafaz yang dipinjam adalah nomina jamid, oleh karena itu *isti'arah* ini dinamakan ashliyyah. Maka, *isti'arah-isti'arah* ini dan yang semisalnya, yang memenuhi kedua syarat ini, dinamakan isti'arah tashrihiyyah ashliyyah.

b. Isti'arah Taba'iyyah: Adalah *isti'arah* yang lafaz pinjamannya atau lafaz tempat terjadinya adalah nomina derivatif (*ism musytaqq*) atau verba (*fi'l*).

1. Contohnya adalah lafaz *sakata* (diam) dari firman-Nya:

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُّوسَى الْغَضَبُ اَخَذَ الْاَلْوَاحَ ۖ

"Dan setelah diam amarah Musa itu, diambilnya (kembali) luh-luh (Taurat) itu; dan dalam tulisannya terdapat petunjuk dan rahmat." [Al-A'raf: 154].

Dalam ayat ini terdapat *isti'arah tashrihiyyah*. Dalam analisisnya, kita katakan: berakhirnya amarah Musa (*musyabbah*) diserupakan dengan diam (*musyabbah bih*) dengan sifat pemersatu yaitu ketenangan pada keduanya. Kemudian, lafaz yang menunjuk pada *musyabbah bih* ("diam") dipinjam untuk *musyabbah* ("berakhirnya amarah"). Lalu, dari kata *as-sukut* (diam) dalam makna "berakhirnya amarah", diderivasikanlah verba sakata dalam makna "berakhir".

2. Contohnya juga adalah lafaz *'anaqat* (memeluk) dalam perkataan al-Buhturi yang menggambarkan sebuah istana:

ملأت جوانبه الفضاء وعـــانقت ۞ شرفاته قطع السحاب الممطر

Sisi-sisinya memenuhi angkasa, dan puncak-puncaknya memeluk gumpalan-gumpalan awan hujan.

Dalam bait ini terdapat *isti'arah tashrihiyyah*. Lafaz yang dipinjam adalah verba *'anaqat*. Dalam analisisnya, kita katakan: persentuhan (*al-mulamasah*) diserupakan dengan pelukan (*al-mu'anaqah*) dengan sifat pemersatu yaitu keterhubungan pada keduanya. Kemudian, lafaz yang menunjuk pada *musyabbah bih* ("pelukan") dipinjam untuk *musyabbah* ("persentuhan"). Lalu, dari kata *al-mu'anaqah* dalam makna "persentuhan", diderivasikanlah verba 'anaqat dalam makna "menyentuh". Indikator yang mencegah pemaknaan asli bersifat verbal, yaitu "puncak-puncaknya".

3. Contohnya juga adalah lafaz *labistu* (aku mengenakan) dari perkataan Ibn ar-Rumi:

بلد صحبت به الشبيبة والصبا ۞ ولبست ثوب اللهو وهو جديد

Sebuah negeri di mana aku menemani masa muda dan keremajaan, dan aku mengenakan pakaian kesenangan saat ia masih baru.

Pada lafaz *labistu* terdapat *isti‘arah tashrihiyyah*. Lafaz yang dipinjam adalah verba *labistu*. Dalam analisisnya, kita katakan: menikmati kesenangan (*at-tamattu‘ bi al-lahw*) diserupakan dengan mengenakan pakaian baru (*al-libs*), dengan sifat pemersatu yaitu kegembiraan pada keduanya. Kemudian, lafaz yang menunjuk pada *musyabbah bih* ("mengenakan") dipinjam untuk *musyabbah* ("menikmati kesenangan"). Lalu, dari kata *al-libs* diderivasikanlah verba labisa dalam makna "menikmati". Indikatornya bersifat verbal, yaitu "pakaian kesenangan".

Jika kita membandingkan analisis ketiga *isti‘arah* terakhir dengan ketiga *isti‘arah* pertama, kita melihat bahwa analisis di sini tidak berhenti pada peminjaman *musyabbah bih* untuk *musyabbah* sebagaimana pada yang pertama. Ia menambah satu langkah lain, yaitu derivasi kata dari *musyabbah bih*, dan bahwa lafaz *isti‘arah* di sini adalah derivatif, bukan jamid. Jenis *isti‘arah* ini dinamakan isti‘arah taba‘iyyah, karena kemunculannya pada bentuk derivatif (*musytaqq*) mengikuti (*tabi‘*) kemunculannya pada bentuk dasarnya (*mashdar*).

Jika kita kembali ke contoh kedua, yaitu: *wa ‘anaqat syurafatuhu qitha‘ as-sahab al-mumthir*, kita melihat bahwa boleh juga untuk menyerupakan "puncak-puncak istana" dengan manusia, lalu *musyabbah bih* ("manusia") dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu *‘anaqat*. Maka, pada kata *syurafatuhu* akan terdapat *isti‘arah makniyyah*.

Dan jika kita kembali ke contoh ketiga dan terakhir, yaitu *labistu tsauba al-lahwi*, kita melihat bahwa boleh juga untuk menyerupakan "kesenangan" (*al-lahw*) dengan manusia yang memiliki pakaian yang dipinjam oleh penyair, lalu *musyabbah bih* ("manusia") dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu "pakaian".

Dari sini, kita melihat bahwa setiap isti‘arah taba‘iyyah, indikatornya bisa menjadi isti‘arah makniyyah. Akan tetapi, kita tidak boleh melakukan analisis *isti‘arah* pada keduanya sekaligus, melainkan hanya pada salah satunya.

Wa ba‘d, barangkali bermanfaat di sini untuk kembali meringkas kaidah-kaidah khusus mengenai pembagian *isti‘arah* ini untuk menambah kejelasan dan memantapkan pemahaman.

1) Para ahli Balaghah membagi *isti‘arah* dengan pembagian lain berdasarkan lafaznya menjadi ashliyyah dan taba‘iyyah.
2) Isti‘arah Ashliyyah: Adalah yang lafaz pinjamannya berupa nomina jamid (non-derivatif).
3) Isti‘arah Taba‘iyyah: Adalah yang lafaz pinjamannya berupa nomina derivatif atau verba. Dinamakan *taba‘iyyah* karena kemunculannya pada bentuk derivatif mengikuti kemunculannya pada bentuk dasar (*mashdar*).
4) Setiap *isti‘arah taba‘iyyah*, indikatornya adalah *isti‘arah makniyyah*. Dan jika analisis *isti‘arah* dilakukan pada salah satunya, maka tidak boleh dilakukan pada yang lain.

3. Isti‘arah Berdasarkan Hal yang Sesuai (al-Mula’im)

Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa *isti‘arah* dibagi berdasarkan kedua sisinya menjadi tashrihiyyah dan makniyyah, dan berdasarkan lafaz pinjamannya menjadi ashliyyah dan taba‘iyyah. Di sini, kami sebutkan bahwa ia dibagi dengan pembagian ketiga berdasarkan hal yang sesuai (*al-mula’im*) menjadi Murasyyahah, Mujarradah, dan Muthlaqah.

a. **Isti‘arah Murasyyahah**: Adalah yang di dalamnya disebutkan sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah bih* (atau *musta‘ar minhu*).

Di antara contoh jenis ini adalah firman Allah Ta‘ala:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ

“Mereka itulah orang-orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, maka tidaklah beruntung perniagaan mereka...” [Al-Baqarah: 16].

Dalam ayat ini terdapat *isti‘arah tashrihiyyah* pada lafaz *isytaraw* (mereka membeli). Kata “membeli” dipinjam untuk “memilih”, dengan sifat pemersatu yaitu mencari faedah terbaik pada keduanya. Indikatornya bersifat verbal, yaitu “kesesatan”. Jika kita perhatikan *isti‘arah* ini, kita melihat bahwa disebutkan bersamanya sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah bih* (“membeli”), yaitu “maka tidaklah beruntung perniagaan mereka”. Oleh karena itu, ia dinamakan isti‘arah murasyyahah.

Di antara contoh *isti‘arah murasyyahah* juga adalah perkataan seorang penyair:

إذ ما الدهر جر على أناس ❁ كلاكله أنـــــاخ بآخرينا

Jika zaman telah menyeret pada suatu kaum dada-dadanya, ia akan menderum pada yang lain. [1]

Dalam bait ini terdapat *isti‘arah makniyyah* pada kata “zaman”. Zaman diserupakan dengan unta, lalu *musyabbah bih* (“unta”) dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu *al-kalakil* (dada-dada unta). *Isti‘arah* ini telah sempurna dengan indikatornya, yaitu “penetapan dada-dada bagi zaman.” Jika kita perhatikan *isti‘arah makniyyah* ini, kita melihat bahwa disebutkan bersamanya sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah bih* (“unta”), yaitu “ia akan menderum pada yang lain” (*anakha bi akharina*). Oleh karena itu, ia dinamakan isti‘arah murasyyahah.

Dari sini, jelaslah bahwa *isti‘arah*, baik *tashrihiyyah* maupun *makniyyah*, jika telah sempurna indikatornya dan disebutkan bersamanya sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah bih*, maka ia dinamakan isti‘arah murasyyahah.

b. **Isti‘arah Mujarradah**: Adalah yang di dalamnya disebutkan sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah* (atau *musta‘ar lah*).

1) Di antara contohnya adalah perkataan seseorang: “*Janganlah kalian bersenda gurau dengan kehormatan orang lain, karena seburuk-buruk akhlak adalah ghibah.*” Pada ucapan *la tatafakkahu* (janganlah kalian bersenda gurau) terdapat *isti‘arah tashrihiyyah taba‘iyyah*. Di dalamnya, “membicarakan kehormatan orang lain” (*musyabbah*)

1 *Al-Kalakil*: jamak dari *kalkal*, yaitu dada. Artinya: kebiasaan zaman adalah mengeruhkan kehidupan, ia menimpa suatu kaum dengan bencananya, lalu berpindah untuk menimpa yang lain.

diserupakan dengan "bersenda gurau" (*at-tafakkuh*) (*musyabbah bih*), dengan sifat pemersatu bahwa sebagian jiwa mungkin cenderung pada keduanya. Kemudian, dari kata *at-tafakkuh* diderivasikanlah verba *tafakkaha* dalam makna "membicarakan kehormatan". Indikator yang mencegah pemaknaan asli bersifat verbal, yaitu "dengan kehormatan orang lain". Jika kita perhatikan *isti'arah* ini, kita melihat bahwa disebutkan bersamanya sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah* ("membicarakan kehormatan orang lain"), yaitu "karena seburuk-buruk akhlak adalah ghibah". Karena alasan inilah, *isti'arah* ini dikatakan mujarradah.

2) Di antara contoh *isti'arah mujarradah* juga adalah perkataan Sa'id ibn Humaid:

وعد البدر بالــــزيارة ليلا ۞ فإذا ما وفى قضيت نذوري

Dan Bulan Purnama telah berjanji untuk berkunjung di malam hari, maka jika ia telah menepatinya, aku akan tunaikan nazarku.

Dalam bait ini terdapat *isti'arah tashrihiyyah ashliyyah* pada kata "Bulan Purnama" (*al-badr*). Di sini, sang kekasih (*musyabbah*) diserupakan dengan "Bulan Purnama" (*musyabbah bih*) dengan sifat pemersatu yaitu keindahan pada keduanya. Kemudian, lafaz *musyabbah bih* ("Bulan Purnama") dipinjam untuk *musyabbah* ("sang kekasih") melalui jalur *isti'arah tashrihiyyah ashliyyah.* Indikator yang mencegah pemaknaan asli di sini bersifat verbal, yaitu kata "berjanji" (*wa'ada*). *Isti'arah* ini telah sempurna dengan indikatornya. Namun, jika kita perhatikan, kita melihat bahwa disebutkan bersamanya sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah* ("sang kekasih"), yaitu "berkunjung dan menepatinya". Karena adanya penyebutan hal yang sesuai dengan *musyabbah* bersamaan dengan *isti'arah*, maka ia dinamakan *isti'arah mujarradah.*

3) Dari contohnya juga adalah perkataan seseorang: "*Semoga Allah merahmati seseorang yang mengekang nafsunya dengan menjauhkannya dari syahwatnya.*"

Pada lafaz "nafsunya" (*nafsuhu*) terdapat *isti'arah makniyyah*. Di sini, "nafsu" diserupakan dengan "kuda liar" (*jawad*), dengan sifat pemersatu bahwa keduanya sama-sama perlu dikekang. Kemudian, *musyabbah bih* ("kuda liar") dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu "mengekang" (*aljama*). Indikator yang mencegah pemaknaan asli adalah "penetapan pengekangan bagi nafsu". Jika kita perhatikan *isti'arah* yang telah sempurna dengan indikatornya ini, kita melihat bahwa ia juga mengandung sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah* ("nafsu"), yaitu "menjauhkannya dari syahwatnya". Penyebutan "menjauhkannya dari syahwat" yang merupakan hal yang sesuai dengan *musyabbah* ini adalah *tajrid* (pengabstraksian). Oleh karena itu, *isti'arah* ini dinamakan mujarradah.

Demikianlah, dari analisis ketiga *isti'arah* di atas, menjadi jelas bahwa *isti'arah* secara umum, jika telah sempurna indikatornya dan disebutkan bersamanya sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah*, maka karena hal itu ia dinamakan *isti'arah mujarradah.*

c. **Isti'arah Muthlaqah**: Adalah yang tidak disertai dengan hal-hal yang sesuai dengan *musyabbah bih* maupun *musyabbah.* Dan juga, yang disebutkan bersamanya hal-hal yang sesuai dengan keduanya sekaligus.

1) Di antara contoh *isti'arah muthlaqah* adalah firman Allah Ta'ala:

إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ

"Sesungguhnya Kami, tatkala air telah meluap, Kami bawa (nenek moyang) kamu ke dalam bahtera." [Al-Haqqah: 11].

Pada kata *thagha* (meluap) terdapat *isti'arah tashrihiyyah taba'iyyah*. Di dalamnya, "peningkatan (volume air)" (*az-ziyadah*) diserupakan dengan "pelampauan batas" (*ath-thughyan*), dengan sifat pemersatu yaitu melampaui batas pada keduanya. Kemudian, dari kata *ath-thughyan* diderivasikanlah verba *thagha* dalam makna "meningkat" melalui jalur *isti'arah tashrihiyyah taba'iyyah*. Indikator yang mencegah pemaknaan asli bersifat verbal, yaitu "air" (*al-ma'*). Jika kita perhatikan *isti'arah* ini setelah indikatornya terpenuhi, kita melihatnya tidak disertai apa pun yang sesuai dengan *musyabbah bih* maupun *musyabbah*. Oleh karena itu, ia dinamakan *isti'arah muthlaqah*.

2) Di antara contohnya juga adalah perkataan al-Mutanabbi yang menyapa orang yang dipujinya:

يـــا بدر يا بحر يا غمامة يـــــا ✿ ليث الشرى يا حمام يا رجــل

Wahai bulan purnama, wahai lautan, wahai awan mendung, wahai singa asy-Syara, wahai kematian, wahai lelaki sejati! [1]

alam bait ini terdapat *isti'arah tashrihiyyah* pada setiap kata: "bulan purnama", "lautan", "awan mendung", "singa asy-Syara", dan "kematian" (*himam*). *Musyabbah* di sini adalah yang dipuji, dan *musyabbah bih*-nya adalah "bulan purnama" (sekali), "lautan" (kedua), dan seterusnya. Indikator pada setiap *isti'arah* adalah seruan (*nida'*). Jika kita perhatikan setiap *isti'arah* ini setelah indikatornya terpenuhi, kita melihatnya juga tidak disertai apa pun yang sesuai dengan *musyabbah bih* maupun *musyabbah*. Oleh karena itu, ia dinamakan *isti'arah muthlaqah*.

3) Di antara contoh *isti'arah muthlaqah* juga adalah perkataan Quraith ibn Unaif:

قوم إذ الشر أبدى ناجذيه لهم ✿ طاروا إليه زرافات ووحدانـــــا

Sebuah kaum, jika Kejahatan telah menampakkan gigi taringnya kepada mereka, mereka akan terbang menghadapinya dalam kelompok-kelompok maupun sendirian. [2]

Pada lafaz "Kejahatan" (*asy-syarr*) terdapat *isti'arah makniyyah*. Dalam analisisnya, dikatakan: Kejahatan diserupakan dengan hewan buas. Kemudian, *musyabbah bih* ("hewan buas") dihapus dan diisyaratkan dengan salah satu kelazimannya, yaitu "menampakkan gigi taringnya". Indikator yang mencegah pemaknaan asli adalah "penetapan penampakan gigi taring bagi Kejahatan". *Isti'arah* yang telah sempurna dengan indikatornya ini tidak disertai apa pun yang sesuai dengan *musyabbah* maupun *musyabbah bih*. Oleh karena itu, ia dinamakan *isti'arah muthlaqah*.

---

1 *Asy-Syara*: sebuah tempat di Jazirah Arab yang dikenal dengan banyaknya singa.

2 *An-najidzan*: gigi taring. Menampakkan gigi taringnya adalah kiasan untuk dahsyat dan tajamnya kejahatan.

4) Di antara contohnya juga adalah perkataan Kutsayyir ‘Azzah:

رمتني بسهم ريشه الكحل لم يضر ۞ ظـــواهر جلدي وهو القلب جارح

Ia melempariku dengan sebuah anak panah yang bulunya adalah celak, ia tidak melukai bagian luar kulitku, tetapi ia melukai hati.

Pada lafaz “anak panah” (*sahm*) terdapat *isti‘arah tashrihiyyah ashliyyah*. Dalam analisisnya, dikatakan: kerlingan mata (*ath-tharf*) diserupakan dengan “anak panah” (*musyabbah bih*) dengan sifat pemersatu yaitu menimbulkan kerusakan dan sakit. Kemudian, lafaz yang menunjuk pada *musyabbah bih* (“anak panah”) dipinjam untuk *musyabbah* (“kerlingan mata”). Indikator yang mencegah pemaknaan asli bersifat verbal, yaitu “celak” (*al-kuhl*). Jika kita telaah *isti‘arah* yang telah sempurna dengan indikatornya ini, kita melihat bahwa ia disertai dengan sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah bih* (“anak panah”), yaitu “bulu” (*ar-risya*), dan juga sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah* (“kerlingan mata”), yaitu “celak” (*al-kuhl*). Karena alasan ini—yaitu penyertaan *isti‘arah* dengan hal yang sesuai dengan *musyabbah bih* dan *musyabbah* sekaligus—*isti‘arah* ini juga dinamakan muthlaqah.

Demikianlah, dari analisis *isti‘arah* dalam contoh-contoh di atas, menjadi jelas bahwa *isti‘arah* secara umum, jika telah sempurna indikatornya, akan disebut *isti‘arah muthlaqah* dalam dua keadaan:

- Pertama: Jika ia tidak disertai dengan hal-hal yang sesuai dengan *musyabbah bih* maupun *musyabbah*.
- Kedua: Jika ia disertai dengan hal-hal yang sesuai dengan keduanya sekaligus.

Patut dicatat di sini bahwa tarshih lebih *baligh* daripada *tajrid* dan *ithlaq*, karena ia mengandung perwujudan hiperbola dalam *isti‘arah*. Oleh karena itu, *tarshih* dibangun di atas dasar pengabaian *tasybih* dan kegigihan dalam mengingkarinya hingga pada tingkat meminjam sifat inderawi untuk hal maknawi dan menjadikannya seolah-olah benar-benar melekat pada hal maknawi itu, seakan-akan *isti‘arah* itu tidak pernah ada. Contohnya adalah perkataan Abu Tammam:

ويصعد حتى يظن الجهول ۞ بأن له حاجة في الســـماء

Dan ia menanjak hingga si bodoh mengira bahwa ia punya urusan di langit.

Ia telah meminjam lafaz ketinggian inderawi untuk ketinggian derajat, dan menyusun tuturan seolah-olah ia menyebutkan ketinggian spasial. Seandainya tujuannya bukan untuk mengabaikan *tasybih* dan bersikukuh mengingkarinya—dengan menjadikannya menanjak ke langit dari segi jarak spasial—niscaya tuturan ini tidak akan memiliki makna. [1]

Berikut ini adalah rekapitulasi dari kaidah-kaidah retoris yang tersebar mengenai jenis *isti‘arah* ini:

1. *Isti‘arah* berdasarkan hal yang sesuai (*al-mula’im*) dibagi menjadi murasyyahah, mujarradah, dan muthlaqah.

1 Lihat *Kitab al-Idhah* karya al-Qazwini, hlm. 219.

2. Isti‘arah Murasyyahah: Adalah yang disebutkan bersamanya sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah bih* (sumber pinjaman).
3. Isti‘arah Mujarradah: Adalah yang disebutkan bersamanya sesuatu yang sesuai dengan *musyabbah* (objek pinjaman).
4. Isti‘arah Muthlaqah: Adalah yang tidak disertai dengan hal-hal yang sesuai dengan *musyabbah bih* dan *musyabbah*, dan juga yang disebutkan bersamanya hal-hal yang sesuai dengan keduanya sekaligus.
5. *Tarshih* atau *tajrid* tidak dipertimbangkan kecuali setelah *isti‘arah* terpenuhi indikatornya, baik verbal maupun kontekstual. Oleh karena itu, indikator *isti‘arah tashrihiyyah* tidak disebut *tajrid*, dan indikator *isti‘arah makniyyah* tidak disebut *tarshih*.

d. Isti‘arah Tamtsiliyyah

Isti‘arah dari segi tunggal (*ifrad*) dan komposit (*tarkib*) dibagi menjadi *mufradah* dan *murakkabah*. *Mufradah* adalah yang lafaz pinjamannya berupa kata tunggal, sebagaimana halnya pada *isti‘arah tashrihiyyah* dan *makniyyah*.

Adapun *murakkabah*, adalah yang lafaz pinjamannya berupa struktur kalimat (*tarkib*). Jenis *isti‘arah* ini dinamakan oleh para ahli Balaghah sebagai “isti‘arah tamtsiliyyah”. Mereka mendefinisikannya dengan berkata:

“Isti‘arah tamtsiliyyah adalah struktur kalimat yang digunakan pada makna selain yang ditetapkan untuknya karena adanya relasi kemiripan, disertai indikator yang mencegah pemaknaan asli.”

Untuk memperjelas hakikat *isti‘arah* ini, kami akan menyajikan beberapa contohnya, diikuti dengan penjelasan dan analisis.

Contoh-Contoh:

1) Berkata al-Mutanabbi:

ومن يك ذا فم مر مريض ۞ يجد مرا به المـــــاء الزلالا

Dan barangsiapa memiliki mulut yang pahit dan sakit, ia akan mendapati air yang tawar pun pahit rasanya.

(Dikatakan kepada orang yang tidak dianugerahi cita rasa untuk memahami puisi yang indah).

Makna hakiki dari bait ini adalah bahwa orang sakit yang merasakan pahit di mulutnya, jika ia minum air tawar, ia akan merasakannya pahit. Akan tetapi, al-Mutanabbi tidak menggunakannya dalam makna ini, melainkan ia menggunakannya untuk orang-orang yang mencela puisinya karena adanya cacat pada cita rasa puitis mereka dan lemahnya pemahaman sastra mereka. Maka, struktur kalimat ini adalah *majaz* yang indikatornya bersifat kontekstual, dan relasinya adalah kemiripan. *Musyabbah* di sini adalah kondisi orang-orang yang gemar mencelanya, dan *musyabbah bih* adalah kondisi orang sakit yang mendapati air tawar terasa pahit di mulutnya. Oleh karena itu, dalam prosedur analisisnya dikatakan: Diserupakan kondisi orang-orang yang mencela puisi al-

Mutanabbi karena cacat pada cita rasa puitis mereka dengan kondisi orang sakit yang mendapati air tawar terasa pahit di mulutnya, dengan sifat pemersatu yaitu adanya penyakit pada keduanya. Kemudian, struktur kalimat yang menunjuk pada *musyabbah bih* dipinjam untuk *musyabbah* melalui jalur *isti'arah tamtsiliyyah*. Indikator yang mencegah pemaknaan asli bersifat kontekstual (*haliyyah*).

2) Berkata sang penyair:

ومن ملك البلاد بغير حرب ۞ يهـــون عليه تبسليم البلاد

Dan barangsiapa memiliki negeri tanpa melalui peperangan, akan mudah baginya menyerahkan negeri itu.

(Dikatakan kepada orang yang menghambur-hamburkan apa yang ia warisi dari orang tuanya).

Makna hakiki dari bait ini adalah bahwa siapa yang menguasai suatu negeri tanpa bersusah payah dan berperang, akan mudah baginya untuk menyerahkannya kepada musuh. Sang penyair tidak menggunakan bait ini dalam makna hakikinya, melainkan menggunakannya secara majazi untuk seorang ahli waris yang menghambur-hamburkan apa yang ia warisi dari orang tuanya, karena adanya relasi kemiripan di antara keduanya dan indikator yang mencegah pemaknaan hakiki. Maka, dalam struktur kalimat ini terdapat *isti'arah*. Jika kita ingin menganalisisnya, kita katakan: Diserupakan kondisi seorang ahli waris yang menghambur-hamburkan apa yang ia warisi dari orang tuanya dengan kondisi orang yang menguasai suatu negeri tanpa bersusah payah dan berperang sehingga mudah baginya menyerahkannya kepada musuh, dengan sifat pemersatu yaitu menyia-nyiakan apa yang didapat tanpa jerih payah pada keduanya. Kemudian, struktur kalimat yang menunjuk pada *musyabbah bih* dipinjam untuk *musyabbah* melalui jalur *isti'arah tamtsiliyyah*. Indikatornya bersifat kontekstual.

3) *Jangan menebar mutiara di hadapan babi.*

(Dikatakan kepada orang yang memberikan nasihat kepada yang tidak memahaminya atau tidak mengamalkannya).

Makna hakiki dari ungkapan ini adalah larangan menebar mutiara di hadapan babi. Ungkapan ini tidak digunakan untuk makna hakikinya, melainkan digunakan secara majazi untuk orang yang memberikan nasihat kepada yang tidak memahaminya atau tidak mengamalkannya, karena adanya relasi kemiripan di antara keduanya. Dan indikatornya mencegah pemaknaan hakiki.

Maka, ungkapan ini bersifat *isti'ari*. Dalam analisisnya, dikatakan: Diserupakan kondisi orang yang memberikan nasihat kepada yang tidak memahaminya atau tidak mengamalkannya dengan kondisi orang yang menebar mutiara di hadapan babi, dengan sifat pemersatu yaitu keduanya sama-sama tidak mengambil manfaat dari hal berharga yang diberikan kepadanya. Kemudian,

struktur kalimat yang menunjuk pada *musyabbah bih* dipinjam untuk *musyabbah* melalui jalur *isti'arah tamtsiliyyah*. Indikatornya bersifat kontekstual.

4) Berkata al-Mutanabbi:

ومن يجعل الضرغام للصيد بازه ❁ تصيده الضرغام فيـــما تصيدا

Dan barangsiapa menjadikan singa sebagai elang pemburunya, singa itu akan memangsanya bersama apa yang ia mangsa.

(Dikatakan, misalnya, kepada seorang pedagang yang memilih seorang pengawas untuk tokonya, lalu pengawas itu merampok dan menghancurkannya).

Makna hakiki dari bait ini adalah bahwa siapa yang menjadikan singa sebagai alat berburu, singa itu akan menerkamnya bersama dengan apa yang ia terkam. Al-Mutanabbi tidak menggunakan bait ini dalam makna hakikinya, melainkan menggunakannya secara majazi untuk seorang pedagang yang memilih seorang pengawas untuk tokonya lalu pengawas itu merampok dan menghancurkannya, karena adanya relasi kemiripan antara kedua kondisi tersebut, dan indikatornya mencegah pemaknaan hakiki.

Maka, bait ini dengan strukturnya mengandung *isti'arah*. Dalam analisisnya, dikatakan: Diserupakan kondisi seorang pedagang yang memilih seorang pengawas untuk tokonya lalu pengawas itu merampok dan menghancurkannya dengan kondisi orang yang menjadikan singa sebagai alat berburu lalu singa itu menerkamnya bersama mangsanya, dengan sifat pemersatu yaitu buruknya pandangan terhadap apa yang digunakan dan mengharapkan kebaikan dari yang tabiatnya jahat. Kemudian, struktur kalimat yang menunjuk pada *musyabbah bih* dipinjam untuk *musyabbah* melalui jalur *isti'arah tamtsiliyyah*. Indikatornya, seperti sebelumnya, bersifat kontekstual.

Dari analisis ini, menjadi jelas bahwa setiap contoh di atas terdiri dari sebuah struktur kalimat yang digunakan pada makna selain hakikinya; bahwa relasi antara makna majazi dan hakikinya adalah kemiripan; bahwa selalu ada indikator yang mencegah pemaknaan hakiki; dan bahwa struktur kalimat yang memenuhi semua kriteria ini dinamakan isti'arah tamtsiliyyah.

Dan tidak diragukan lagi, semua ini menjelaskan dan menegaskan apa yang telah kami sebutkan di awal topik ini, bahwa *isti'arah tamtsiliyyah* adalah struktur kalimat yang digunakan pada makna selain yang ditetapkan untuknya karena adanya relasi kemiripan, disertai indikator yang mencegah pemaknaan hakiki.

KEDUDUKAN ISTI'ARAH DALAM BALAGHAH

ISTI'ARAH adalah salah satu bentuk perluasan dan kiasan dalam tuturan. Ia termasuk dalam deskripsi kefasihan dan keindahan retorika umum yang merujuk pada makna.

Jika para ahli Balaghah memandang *majaz*, *tasybih*, *isti'arah*, dan *kinayah* sebagai pilar dan fondasi kemukjizatan Al-Qur'an, dan sebagai poros-poros utama tempat Balaghah

berputar yang mendatangkan keutamaan dan keistimewaan, maka mereka menjadikan majaz dan isti'arah sebagai judul utama dari apa yang mereka sebutkan dan hal pertama yang mereka kemukakan.

Sebagaimana kata 'Abd al-Qahir al-Jurjani:

> "Sesungguhnya keutamaan *isti'arah* yang komprehensif terwujud dalam kemampuannya untuk selalu menampilkan ekspresi dalam wujud yang baru, yang menambah nilainya menjadi lebih mulia, dan memberinya keutamaan di atas keutamaan. Dan engkau akan mendapati satu lafaz yang sama telah memperoleh banyak faedah hingga engkau melihatnya terulang di banyak tempat, dan pada setiap tempat itu ia memiliki kedudukan yang unik dan kemuliaan yang tersendiri...

Dan di antara kekhasannya yang membuatnya dikenang, yang menjadi judul dari keunggulannya, adalah: ia memberimu banyak makna dengan sedikit lafaz, hingga engkau dapat mengeluarkan dari satu cangkang kerang beberapa butir mutiara, dan memetik dari satu dahan berbagai macam buah." [1]

Di antara kekhasannya juga adalah personifikasi (*tasykhish*) dan konkretisasi (*tajsid*) pada hal-hal maknawi, serta penanaman gerakan, kehidupan, dan kemampuan berbicara pada benda mati. Al-Jurjani telah menyinggung hal ini dengan perkataannya:

> "Maka sesungguhnya engkau akan melihat dengannya benda mati menjadi hidup dan berbicara, yang bisu menjadi fasih, benda-benda tak bersuara menjadi jelas, dan makna-makna tersembunyi menjadi tampak nyata. Dan engkau akan mendapati *tasybih* secara umum tidaklah menakjubkan kecuali jika ia berupa *isti'arah*. Jika engkau mau, ia akan memperlihatkan kepadamu makna-makna halus yang berasal dari perbendaharaan akal seolah-olah ia telah diberi wujud hingga dapat dilihat oleh mata. Dan jika engkau mau, ia akan menghaluskan deskripsi-deskripsi fisik hingga ia kembali menjadi spiritual yang tidak dapat dicapai kecuali oleh dugaan. Dan ini adalah isyarat-isyarat dan petunjuk-petunjuk mengenai keindahannya." [2]

Allah Ta'ala berfirman dalam menggambarkan azab yang Dia siapkan bagi orang-orang kafir:

وَلِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ۗ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ اِذَآ اُلْقُوْا فِيْهَا سَمِعُوْا لَهَا شَهِيْقًا وَّهِيَ تَفُوْرُ ۙ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ ۗ

"*...dan bagi orang-orang yang kafir kepada Tuhannya, (disediakan) azab Jahannam. Dan itulah seburuk-buruk tempat kembali. Apabila mereka dilemparkan ke dalamnya mereka mendengar suara neraka yang mengerikan, sedang neraka itu menggelegak, hampir-hampir (neraka) itu terpecah-pecah lantaran marah...*" [Al-Mulk: 6-9] [3]

---

1 *Asrar al-Balaghah*, hlm. 33.

2 Ibid.

3 *Asy-Syahiq*: asalnya adalah suara yang mengganggu seperti suara keledai. Yang dimaksud di sini adalah *al-hasis*, yaitu suara samar yang timbul dari gejolak. Suara ini diciptakan Allah di dalam neraka untuk menambah siksaan bagi orang-orang kafir. *Tamyiz*: asalnya *tatamayyazu*, artinya terpotong-potong dan terpisah satu sama lain. *Min al-ghaizh*: karena amarahnya kepada mereka. Seluruh tuturan ini adalah perumpamaan untuk dahsyatnya gejolak api neraka dalam menanti mereka. *Fauj*: di sini maksudnya adalah sekelompok orang kafir. *Al-khazanah*: jamak dari *khazin*, yaitu para

Asy-syahiq (suara mengerikan) dalam ayat ini dipinjam untuk "suara yang dahsyat". *Tamyiz* (terpecah-pecah) dipinjam untuk verba *tansyaqqu* (terbelah). *Isti'arah* di sini lebih *baligh*, karena *tamyiz* pada sesuatu adalah ketika setiap jenisnya terpisah dari yang lain dan menjadi tersendiri, dan ini lebih mengena daripada *insyiqaq* (terbelah), karena terbelah bisa saja terjadi tanpa adanya pemisahan. Dan peminjaman kata "marah" (*al-ghaizh*) untuk dahsyatnya gejolak api lebih ringkas dan lebih *baligh* dalam menunjukkan makna yang dimaksud, karena kadar dahsyatnya bagi jiwa dapat dirasakan. Karena balasan yang datang dari yang marah terjadi sesuai kadar kemarahannya. Maka, di dalamnya terdapat penjelasan yang menakjubkan dan teguran yang sangat keras yang tidak akan bisa digantikan oleh *haqiqah* sama sekali. [1] *Isti'arah* di sini telah mewujudkan dua tujuan, yaitu keringkasan dan penjelasan, sebagaimana keduanya bersinergi dalam melukiskan neraka Jahannam dan menampilkannya dalam sebuah citraan yang membuat hati tercabut karena kengeriannya; citraan makhluk raksasa yang ganas, dahsyat, perkasa, bermuka masam, dan muram, yang mendidih karena amarah dan kedengkian. *Isti'arah*-lah yang telah mewarnai makna-makna hakiki dalam ayat ini dengan semua pewarnaan ini, dan ia pula yang menanamkan di dalamnya semua kadar pengaruh yang mengangkat kefasihannya hingga ke tingkat kemukjizatan.

Di antara kekhasan *isti'arah* adalah hiperbola dalam menampilkan makna yang abstrak ke dalam citraan yang dapat disaksikan. Seperti firman-Nya dalam mengabarkan tentang orang-orang zalim dan perlawanan mereka terhadap risalah Rasul-Nya:

وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِندَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ

"*Dan sesungguhnya mereka telah membuat makar yang besar padahal di sisi Allah-lah (balasan) makar mereka itu. Dan sesungguhnya makar mereka itu (sangat) besar sehingga dapat melenyapkan gunung-gunung.*" [Ibrahim: 46].

"Gunung-gunung" di sini adalah *isti'arah* di mana penyebutan *musta'ar lah*—yaitu urusan Rasul (risalahnya)—disembunyikan. Artinya, urusan Rasul dan apa yang ia bawa berupa mukjizat-mukjizat diserupakan dengan gunung-gunung. Maksudnya, mereka membuat makar untuk melenyapkan mukjizat-mukjizat ini yang dalam kekokohan dan kemantapannya adalah laksana gunung. Keindahan hiperbola dari *isti'arah* di sini adalah dalam mengeluarkan apa yang tidak dapat diindera ke dalam apa yang dapat diindera, sebagai bentuk pengagungan dan pemuliaan terhadap apa yang diberitakan, karena ia dijadikan setara dengan apa yang dapat diindera dan disaksikan.

Berdasarkan ini pula datang firman-Nya:

وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ

"*Dan penyair-penyair itu, orang-orang yang sesat mengikuti mereka. Tidakkah kamu melihat bahwasanya mereka di tiap-tiap lembah mengembara, dan bahwasanya mereka suka mengatakan apa yang mereka*

malaikat yang ditugaskan menjaga neraka. Allah menyifati mereka di ayat lain sebagai malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.

1 Lihat *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 271.

sendiri tidak mengerjakannya?" [Asy-Syu'ara: 224-226]. Peminjaman kata "lembah-lembah" (*al-awdiyah*) untuk ragam seni dan tujuan-tujuan makna puitis yang mereka maksudkan. Ia mengkhususkan "lembah-lembah" dan tidak meminjam kata "jalan" atau "jalur" atau semacamnya, karena makna-makna puisi digali melalui pemikiran dan perenungan, dan di dalam keduanya terdapat kesamaran dan kegelapan. Maka, peminjaman kata "lembah-lembah" untuknya lebih mirip dan lebih sesuai untuk menampilkan apa yang tidak dapat diindera dalam citraan yang dapat diindera, sebagai bentuk hiperbola dan penegasan.

Dan di antara *isti'arah* yang datang dalam hadis-hadis Nabawi adalah sabdanya SAW: "*Janganlah kalian mengambil penerangan dari api kaum musyrikin.*" Beliau meminjam kata "api" untuk "pendapat" dan "nasihat". Maksudnya: janganlah kalian mengambil petunjuk dari pendapat kaum musyrikin dan janganlah mengambil nasihat mereka. Pendapat kaum musyrikin adalah hal maknawi yang ditangkap oleh akal, dan penggambarannya dengan api adalah penampilannya dalam citraan inderawi yang menakutkan, di mana pendapat mereka tampak seperti api yang akan membakar siapa pun yang menyentuhnya atau mengambilnya. Rahasia kekuatan pengaruh dan keindahan citraan ini kembali pada efek *isti'arah*, efek yang memindahkan gagasan dari dunia makna ke dunia yang dapat diindera sebagai bentuk hiperbola.

Di antara kekhasan *isti'arah* juga adalah menanamkan kehidupan dan kemampuan berbicara pada benda mati, sebagaimana kami sebutkan tadi. Seperti firman-Nya:

ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ

"*Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: 'Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa.' Keduanya menjawab: 'Kami datang dengan suka hati.'*" [Fushshilat: 11]. Langit dan bumi, keduanya adalah benda mati, berubah melalui perluasan makna yang dimungkinkan oleh *isti'arah* menjadi manusia yang hidup dan berbicara.

Dan seperti sabda Rasulullah SAW ketika suatu hari beliau memandang gunung Uhud: "*Ini adalah gunung yang mencintai kita dan kita pun mencintainya.*" Gunung Uhud, benda mati ini, telah berubah melalui sihir *isti'arah* menjadi seorang manusia yang hatinya bergejolak dengan perasaan cinta.

Demikian pula, di antara kekhasannya adalah mengkonkretkan hal-hal maknawi, yaitu dengan menampilkannya secara nyata dalam wujud pribadi-pribadi dan makhluk hidup yang darinya muncul segala sesuatu yang muncul dari makhluk hidup berupa gerakan dan perbuatan. Abu al-'Atahiyah dalam ucapan selamatnya kepada al-Mahdi atas kekhalifahannya berkata dalam sebuah kasidah:

أتته الخلافة منقادة ۞ إليه تجرر أذيالـــــها

Kekhalifahan datang kepadanya dengan tunduk, menyeret ujung-ujung pakaiannya.

Kekhalifahan di sini berubah melalui perbuatan *isti'arah* menjadi seorang wanita anggun yang ramping dan manja, yang berpaling dari semua yang terpikat padanya kecuali al-Mahdi. Ia datang kepadanya dengan patuh dalam kemanjaan dan keindahan, menyeret ujung-ujung pakaiannya karena kesombongan dan rasa malu.

Dan Abu Firas al-Hamdani ketika ia berkata:

ويا عفتي مالي ومـــالك كلما ۞ هممت بأمر هم لي منك زاجر

Dan wahai kehormatanku, apa urusanku? Dan apa urusanmu? Setiap kali aku hendak melakukan sesuatu, datanglah darimu seorang pencegah untukku.

Apa urusan kehormatan Abu Firas? Dan apa urusan konflik yang terjadi antara ia dan kehormatannya? Kehormatan itu berubah dengan sentuhan magis *isti'arah* menjadi seorang manusia yang berdiri sebagai pencegah setiap kali sang penyair hendak melakukan sesuatu yang dianggap tidak layak oleh kehormatannya! Citraan yang indah, memukau, dan berpengaruh ini tidak akan ada seandainya sang penyair berpegang pada batasan-batasan *haqiqah* dalam berekspresi dan berkata, misalnya: "Aku tidak mencoba melakukan apa yang memalukan karena aku seorang yang terhormat."

Dan benda-benda langit, yang merupakan benda mati, dan zaman, yang merupakan hal maknawi, apa kabar mereka dalam bait al-Barudi yang berkata:

إذا ابستل منهم بسيد غرب بسيفه ۞ تفزعت الأفلاك والتفت الدهـــر

Jika seorang pemimpin dari mereka menghunus tajam pedangnya, gemparlah benda-benda langit dan menolehlah zaman.

Baik "benda-benda langit" maupun "zaman" telah berubah melalui *isti'arah* menjadi makhluk hidup yang sensitif. Kedua *isti'arah* ini telah membantu sang penyair untuk memperlihatkan kepada kita citraan benda-benda angkasa yang hidup dan sensitif, gemetar karena takut dan cemas, dan citraan zaman sebagai seorang manusia yang menoleh karena takjub dan terkesima setiap kali seorang pemimpin dari kaum penyair—yang dikenal dengan keberanian dan kepahlawanan mereka—menghunus pedangnya dari sarungnya. Citraan yang bergelombang dengan gerakan, guncangan, vitalitas, dan berbagai perasaan—dari cemas, takut, hingga terkesima—ini adalah buah dari *isti'arah* yang penggunaannya oleh sang penyair sangat berlebihan hingga membuat orang yang merenungkannya terkesima oleh kengerian pemandangan yang ia lihat tergambar di depan matanya!

Wa ba'd, bukan maksud kami untuk memaparkan semua citraan, kekhasan, dan tujuan *isti'arah*. Ini adalah persoalan yang penjelasannya akan sangat panjang dan ruang di sini tidak mencukupinya. Cukuplah apa yang telah kami sebutkan dari kekhasannya untuk menjelaskan kedudukannya dalam Balaghah. Dan semoga dalam kadar ini ada sesuatu yang dapat menarik minat sang pengkaji dan mendorongnya untuk menyingkap sendiri kekhasan-kekhasannya yang lain, serta peran yang ia mainkan dalam seni tutur dan pengaruhnya di dalamnya.

BAB 4
KINAYAH

Kinayah secara bahasa adalah *mashdar* dari *kanaytu bikaddza 'an kaddza*, yaitu ketika aku meninggalkan penyebutan sesuatu secara eksplisit. Dan kinayah dalam terminologi para ahli Balaghah adalah:

Lafaz yang diucapkan tetapi yang dimaksud adalah konsekuensi dari maknanya (*lazim ma'nahu*), disertai dengan kemungkinan untuk memaksudkan makna (hakiki) itu juga.

Contohnya adalah lafaz "*thawil an-nijad*" (panjang sarung pedangnya), yang dimaksud adalah panjang postur tubuhnya, disertai kemungkinan untuk memaksudkan juga makna hakiki dari panjangnya sarung pedang. *An-nijad* adalah tali penyandang pedang, dan panjangnya tali penyandang pedang melazimkan panjangnya postur tubuh. Maka, jika dikatakan: "Fulan panjang sarung pedangnya," yang dimaksud adalah ia tinggi posturnya. Lafaz telah digunakan untuk konsekuensi dari maknanya, disertai kemungkinan untuk memaksudkan dari tuturan itu kabar bahwa ia panjang tali penyandang pedangnya dan juga tinggi posturnya, yaitu makna hakiki dan makna lazimnya sekaligus.

Jika kita menelusuri sejarah "kinayah" untuk mengenal konsepnya menurut para ulama bahasa Arab dan ahli Balaghah dari masa ke masa, kita akan mendapati Abu 'Ubaydah Ma'mar ibn al-Mutsanna (w. 209 H) sebagai orang pertama yang membahasnya dalam kitabnya "Majaz al-Qur'an". Ia mencontohkan *kinayah* dalam kitabnya ini dengan firman Allah Ta'ala:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۖ

"*Semua yang ada di atasnya akan binasa*" [Ar-Rahman: 26], firman-Nya:

حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ۗ

"*...hingga ia tersembunyi di balik hijab.*" [Sad: 32], dan firman-Nya:

كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ ۙ

"*Sekali-kali jangan. Apabila napas (seseorang) telah sampai ke kerongkongan,*" [Al-Qiyamah: 26].

Kemudian ia mengomentarinya bahwa Allah SWT menggunakan *kinayah* dengan dhomir (kata ganti) pada yang pertama untuk bumi, pada yang kedua untuk matahari, dan pada yang ketiga untuk ruh. Ia menggunakan *kinayah* sebagaimana penggunaan para ahli bahasa dan ahli Nahwu, yaitu dalam makna "dhomir". Ini berarti bahwa *kinayah* menurutnya adalah segala sesuatu yang dipahami dari konteks tuturan tanpa disebutkan namanya secara eksplisit.

Kemudian, setelah Abu 'Ubaydah kita bertemu dengan al-Jahiz (w. 255 H). *Kinayah* menurutnya memiliki makna umum, yaitu mengungkapkan suatu makna secara tersirat (*talmih*), bukan secara eksplisit dan terang-terangan, kapan pun situasi menuntutnya. Hal ini dipahami dari perkataannya: "*Betapa banyak kinayah yang melampaui kejelasan (ifshah).*" Sebagaimana juga dipahami dari kutipannya mengenai definisi Balaghah menurut sebagian orang India, di mana ia berkata: "Sebagian orang India berkata: Inti dari Balaghah adalah pemahaman mendalam terhadap argumen dan pengetahuan tentang momen yang tepat. Dan di antara pemahaman mendalam terhadap argumen dan pengetahuan tentang momen yang tepat adalah engkau meninggalkan pengungkapan secara terang-terangan dan beralih ke *kinayah*, jika pengungkapan secara terang-terangan adalah jalan yang lebih sulit." [1] Dari sini, jelaslah bahwa *kinayah* menurutnya adalah lawan dari pengungkapan terang-terangan jika situasi menuntutnya.

Dalam pembahasannya mengenai retorika khutbah, ia memasukkan *kinayah* bersama dengan gaya-gaya bahasa retoris lain yang terkadang dituntut oleh situasi, seperti *ithnab* (panjang lebar) dan *ijaz* (ringkas), yang datang laksana wahyu dan isyarat. Mengenai hal ini, dalam konteks keserasian lafaz dengan tujuan, ia berkata: "Dan untuk setiap jenis tuturan ada jenis lafaznya, dan untuk setiap jenis makna ada jenis namanya: yang dangkal untuk yang dangkal, yang ringan untuk yang ringan, yang kokoh untuk yang kokoh, pengungkapan terang-terangan di tempatnya, kinayah di tempatnya, dan keleluasaan di tempatnya." [2]

Maka, *kinayah* menurut al-Jahiz, sebagaimana kita lihat, dianggap sebagai salah satu gaya bahasa retoris yang terkadang dituntut oleh suatu makna untuk mengungkapkannya dan tidak ada cara lain selain itu. Dan beralih darinya ke lafaz yang eksplisit pada situasi yang menuntutnya adalah hal yang merusak Balaghah. Siapa pun yang menelusuri apa yang dikatakan al-Jahiz tentang *kinayah* dan contoh-contoh yang ia berikan akan melihat bahwa ia menggunakannya secara umum yang mencakup semua jenis *majaz*, *tasybih*, *isti'arah*, dan *ta'ridh*, tanpa membedakan antara ia dan gaya-gaya bahasa ini.

Di antara para ulama bahasa Arab yang datang setelah al-Jahiz dan mengkaji "kinayah" adalah muridnya, Muhammad ibn Yazid al-Mubarrad (w. 285 H). Ia membahasnya dalam jilid kedua kitabnya, "al-Kamil", dengan menyebutkan bahwa ia datang dalam tiga bentuk. Ia bisa untuk: (1) menyembunyikan dan menutupi, seperti perkataan an-Nabighah al-Ja'di:

أكني بغير اسمها وقد علم الا ❁ ـه خفيات كل مكتـــــــتم

1 *Kitab al-Bayan wa at-Tabyin*, Jilid 1, hlm. 88.

2 *Kitab al-Hayawan*, hlm. 39.

Aku menggunakan kinayah dengan selain namanya, padahal Allah mengetahui segala rahasia yang tersembunyi.

(2) menghindari lafaz yang rendah dan vulgar dan beralih ke apa yang menunjukkan maknanya tanpa mengucapkannya. Seperti firman Allah Ta‘ala dalam kisah Sayyidina ‘Isa dan ibunya AS:

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ

“*Al-Masih putra Maryam itu hanyalah seorang Rasul yang sesungguhnya telah berlalu sebelumnya beberapa rasul, dan ibunya adalah seorang yang sangat benar, keduanya biasa memakan makanan.*” [Al-Ma’idah: 75], sebagai *kinayah* untuk apa yang pasti terjadi bagi orang yang memakan makanan (yaitu buang hajat). (3) mengagungkan, memuliakan, dan menghormati, seperti ucapan mereka: “Abu Fulan,” untuk menjaga namanya dari penggunaan yang biasa. Dan dari bentuk inilah *kunyah* (julukan) diderivasikan. [1] Al-Mubarrad, sebagaimana kita lihat, tidak mendefinisikan *kinayah*, tetapi ia menaruh perhatian pada faedah yang dihasilkan oleh sebagian bentuknya dalam seni bertutur. Seolah-olah dengan itu ia mengisyaratkan bahwa arah inilah yang lebih penting dalam studi gaya bahasa retoris, dan bahwa hal ini seharusnya lebih difokuskan daripada kaidah-kaidah.

Ibn al-Mu‘tazz (w. 296 H) menganggap *kinayah* dan *ta‘ridh* sebagai bagian dari keindahan Ilmu Badi‘ dan mencontohkannya dari tuturan puisi dan prosa. Di antara contoh yang ia berikan: “Dahulu ‘Urwah ibn az-Zubair, jika seseorang menyakitinya dengan ucapan, ia tidak membalasnya, dan berkata: ‘Sesungguhnya aku meninggalkanmu untuk mengangkat diriku darimu.’ Kemudian, terjadi perdebatan antara ia dan ‘Ali ibn ‘Abdillah ibn ‘Abbas, lalu ‘Urwah menyakitinya dengan ucapan. Maka ‘Ali ibn ‘Abdillah berkata: ‘Sesungguhnya aku meninggalkanmu karena alasan yang sama engkau meninggalkan orang lain.’ Hal itu terasa sangat berat bagi ‘Urwah.” [2]

Qudamah ibn Ja‘far (w. 337 H) membahasnya dalam bab “Makna-makna yang Ditunjukkan oleh Puisi” dari kitabnya “Naqd asy-Syi‘r”. Ia menganggapnya sebagai salah satu jenis keserasian lafaz dan makna, dan menamakannya “al-irdaf” (pengiringan). Ia mendefinisikannya dengan berkata: “Al-irdaf adalah ketika seorang penyair ingin menunjukkan suatu makna, lalu ia tidak menggunakan lafaz yang menunjukkan makna itu, melainkan lafaz yang menunjukkan makna yang menjadi pengiring dan pengikutnya. Maka, jika ia menunjukkan yang pengikut, ia telah menjelaskan yang diikuti.” Contohnya adalah perkataan seorang penyair:

بعيدة مهوى القرط إما لنوفل ❁ أبوها وإما عبد شمس وهاشم

Jauh ayunan anting-antingnya, entah ayahnya Naufal, atau ‘Abd Syams dan Hasyim. [3]

Kinayah atau *irdaf* menurut Qudamah terletak pada “jauh ayunan anting-antingnya”, dan ini adalah *kinayah* untuk leher yang jenjang. Karena ayunan anting-anting adalah jarak dari cuping telinga ke bahu. Jika jarak ini jauh, maka lazimnya leher itu panjang.

1 *Kitab al-Kamil* karya al-Mubarrad, hlm. 290, edisi Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim.

2 *Kitab al-Badi‘*, hlm. 6.

3 *Kitab Naqd asy-Syi‘r* karya Qudamah, hlm. 113.

Demikian pula, Abu al-Husain Ahmad ibn Faris (w. 395 H) membahas *kinayah* dalam kitabnya "ash-SHahibi". Ia menyusun bab khusus untuknya. Pertama, ia berbicara tentang dua bentuknya: (1) *kinayah* untuk menutupi, yaitu dengan menyebutkan sesuatu dengan selain namanya untuk memperindah lafaz atau menghormati yang disebut. (2) *kinayah* untuk memuliakan, seperti ucapan mereka: "Abu Fulan," untuk menjaga namanya. Dan bahwa *kunyah* adalah kekhasan bangsa Arab. Tidak diragukan lagi bahwa dalam hal ini ia terpengaruh oleh pandangan al-Mubarrad sebelumnya. Kemudian, kedua, ia berbicara tentang *kinayah* dalam konsep para ahli Nahwu. Ia berkata:

> "Isim bisa jadi eksplisit (*zhahir*), seperti: Zaid dan 'Amr. Dan bisa juga *makni* (menggunakan kata ganti), dan sebagian ahli Nahwu menamakannya *mudhmar* (implisit). Contohnya: *huwa*, *hiya*, *huma*, *hunna*."

Sebagian ahli bahasa Arab berpendapat bahwa keadaan pertama dari sebuah isim (nomina) adalah *kinayah* (pronomina), baru kemudian ia menjadi *zhahir* (eksplisit). Ia berkata: Hal ini karena keadaan pertama seorang penutur adalah mengabarkan tentang dirinya sendiri atau lawan bicaranya, maka ia berkata: 'aku' (*ana*) dan 'engkau' (*anta*). Dan kedua pronomina ini tidak memiliki bentuk eksplisit. Adapun isim-isim lainnya, terkadang ia muncul secara eksplisit dan terkadang dikiaskan (menggunakan pronomina).

Dan *kinayah* (pronomina) itu ada yang *muttashilah* (tersambung), *munfashilah* (terpisah), dan *mustajinnah* (tersembunyi).

1. **Yang tersambung** adalah seperti huruf ta' pada *hamaltu* (aku membawa) dan *qumta* (engkau berdiri).
2. **Yang terpisah** adalah seperti ucapan kita: *iyyahu aradtu* (hanya kepadanya aku bermaksud).
3. **Yang tersembunyi** adalah seperti ucapan kita *qama Zaydun* (Zaid telah berdiri). Jika kita menggunakan kinayah untuknya, kita berkata: *qama* (dia telah berdiri), maka isim itu tersembunyi di dalam *fi'il* (verba)."

Dan terkadang, sebuah kinayah (pronomina) digunakan untuk merujuk pada sesuatu yang belum disebutkan sebelumnya. Contohnya seperti firman Allah SWT: '*dipalingkan darinya...*' [Adz-Dzariyat: 9], maksudnya: dipalingkan dari agama atau dari Nabi SAW. Para ahli ilmu berkata: Ini dibolehkan karena penyebutannya telah sering terjadi (dalam konteks keseluruhan) Al-Qur'an. Dan berkata Hatim:

أمـــاوي لا يغني الثراء عن الفتى ۞ إذ حشرجت يوما وضاق بها الصدر

'Wahai Mawiyyah, kekayaan tak akan berguna bagi seorang pemuda, jika ia (ruh) suatu hari telah menggeram (di kerongkongan) dan dada pun menjadi sesak karenanya.'

Dan mereka (bangsa Arab) berkata: 'Jika ufuk telah berdebu dan ia (angin) berembus dari utara.' Di sini, ia menyembunyikan (kata) angin dan tidak menyebutkannya.[1]

Maka, Ibn Faris dengan ini mengisyaratkan pada pandangan para ahli Nahwu bahwa jika sebuah pronomina orang ketiga (*dhamir al-gha'ib*) referennya tidak disebutkan secara verbal, maka referennya adalah "Al-Gha'ib al-Ma'lum" (Objek Absen yang Telah Diketahui).

1 *Kitab ash-Shahibi fi Fiqh al-Lughah wa Sunan al-'Arab fi Kalamiha*, hlm. 260–263.

Maka, pronomina pada *habbat syamalan* (ia berembus dari utara) merujuk pada objek absen yang telah diketahui, yaitu angin, karena sudah dimaklumi bahwa yang berembus dari utara adalah angin. Oleh karena itu, pronomina tersembunyi (mustatir) dalam habbat adalah kinayah untuk objek absen yang telah diketahui tersebut.

Semisal itu adalah firman Allah Ta'ala:

إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ

"*Sesungguhnya Kami telah menurunkannya pada malam Lailatul Qadr.*" [Al-Qadr: 1]. Huruf *ha'* pada *anzalnahu* (menurunkannya) adalah kinayah untuk objek absen yang telah diketahui, yaitu "Al-Qur'an al-Karim".

Abu Hilal al-'Askari menyandingkan *kinayah* dengan *ta'ridh* seolah-olah ia menganggap keduanya satu hal yang sama. Lalu ia mendefinisikannya dengan berkata: "*Kinayah* dan *ta'ridh* adalah ketika sesuatu dikiaskan dan disindirkan dan tidak dinyatakan secara eksplisit, sesuai dengan apa yang mereka ketahui melalui penyembunyian makna (*at-tauriyah*) tentang sesuatu." Kemudian ia menyajikan contoh-contoh untuk keduanya, serta untuk *ta'ridh* yang baik dan *kinayah* yang tercela. [1]

Abu 'Ali al-Hasan ibn Rasyiq al-Qayrawani (w. 456 H) dalam kitabnya "al-'Umdah" menyusun satu pasal khusus untuk "al-isyarah" (isyarat). Di awalnya, ia memuji keutamaan dan pengaruhnya dalam tuturan, dengan berkata: "Dan isyarat adalah salah satu keunikan dan keindahan puisi. Ia adalah retorika yang menakjubkan yang menunjukkan jauhnya jangkauan dan besarnya kemampuan. Dan tidak ada yang bisa menghasilkannya kecuali penyair ulung dan ahli yang piawai. Dan ia dalam setiap jenis tuturan adalah sebuah kilasan yang menunjukkan, sebuah peringkasan, dan sebuah petunjuk yang dipahami secara global, sementara maknanya jauh dari lafaznya yang lahiriah."

Di antara contoh-contoh yang dikemukakan oleh Abu Hilal adalah perkataannya:

> 'Dan di antara hal yang menarik (*malih*) yang datang dalam bab ini adalah perkataan *Abu al-'Ayna*'. Dikatakan kepadanya: 'Apa pendapatmu tentang dua putra Wahb?' Ia menjawab:
>
> وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡبَحۡرَانِ هَٰذَا عَذۡبٞ فُرَاتٞ سَآئِغٞ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلۡحٌ أُجَاجٞۖ
>
> "*Dan tidaklah sama (antara) dua lautan; yang ini tawar, segar, sedap diminum dan yang lain asin lagi pahit.*" [Fathir: 12]... Sulaiman lebih utama.' Lalu ditanya: 'Bagaimana bisa?' Ia menjawab:
>
> أَفَمَن يَمۡشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجۡهِهِۦٓ أَهۡدَىٰٓ أَمَّن يَمۡشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ
>
> "*Maka apakah orang yang berjalan terjungkal di atas mukanya itu lebih banyak mendapat petunjuk ataukah orang yang berjalan tegap di atas jalan yang lurus?*" [Al-Mulk: 22].'

Dan Abu 'Ali al-Hasan ibn Rasyiq al-Qayrawani (w. 456 H) dalam kitabnya "al-'Umdah" menyusun satu pasal khusus untuk "*al-Isyarah*" (Isyarat). Di awalnya, ia memuji

1 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 268.

keutamaan dan pengaruhnya dalam tuturan, dengan berkata:

> ‘Dan isyarat adalah salah satu keunikan (*ghara’ib*) dan keindahan (*milh*) puisi. Ia adalah retorika yang menakjubkan yang menunjukkan jauhnya jangkauan (*ba‘d al-marma*) dan besarnya kemampuan (*farth al-maqdirah*). Dan tidak ada yang bisa menghasilkannya kecuali penyair ulung (*asy-sya‘ir al-mubriz*) dan ahli yang piawai (*al-hazhiq al-mahir*). Dan ia dalam setiap jenis tuturan adalah sebuah kilasan yang menunjukkan (*lamhah dallah*), sebuah peringkasan (*ikhtishar*), dan sebuah isyarat jauh (*talwih*) yang dipahami secara global, sementara maknanya jauh dari lafaznya yang lahiriah.’

Kemudian, ia menjelaskan jenis-jenisnya dan memberikan contoh. Ia memasukkan di antaranya: *al-ima’* (kedipan), *at-tafkhim* (pengagungan), *at-talwih* (isyarat jauh), *at-tamtsil* (perumpamaan), *ar-ramz* (simbol), *at-ta‘ridh* (sindiran), dan kinayah. Dalam pembahasannya tentang *kinayah*, kita melihatnya terpengaruh oleh pandangan al-Mubarrad sebelumnya, bahwa ia memiliki tiga bentuk: *kinayah* untuk pengagungan dan pemuliaan yang terwujud dalam *kunyah*, *kinayah* untuk menghindari lafaz yang rendah, dan *kinayah* untuk menutupi dan menyembunyikan. Mengenai bentuk yang terakhir ini, ia berkata bahwa itu adalah *at-tauriyah* dalam puisi bangsa Arab, di mana mereka menggunakan *kinayah* untuk manusia dengan kata pohon, seperti perkataan al-Musayyab ibn ‘Alas:

دعا بشجر الأرض داعيهمو ۞ لينصره السدر والأثـــاب

Pohon-pohon di bumi memanggil para pemanggilnya, agar pohon bidara dan ara menolongnya.

Ia menggunakan *kinayah* dengan kata “pohon” untuk “manusia”. Dan mereka mengatakan dalam prosa: “Fulan datang dengan duri dan pohon,” jika ia datang dengan pasukan yang besar. Demikian pula, mereka menggunakan *kinayah* untuk wanita dengan kata pohon, kurma, *sarhah*, telur, unta betina, kuda betina, kambing betina, domba betina, dan semacamnya. Kemudian ia memberikan beberapa contoh, di antaranya dari Humaid ibn Tsaur al-Hilali ketika ‘Umar melarang para penyair menyebutkan nama wanita:

تجرم أهلوهـــــا لأن كنت مشعرا ۞ جنونا بها يا طول هذا التجـــــرم

ومـــــالي من ذنب إليهم علمته ۞ سوى أنني قد قلت يا سرحة اسلمي

بلى فاسلمي ثم اسلمى ثمت اسلمي ۞ ثلاث تحيات وإن لـــــم تكلمي

Keluarganya menganggapku berdosa karena aku seorang penyair, gila karenanya, oh betapa lamanya dosa ini.

Dan aku tidak punya dosa yang kuketahui kepada mereka, selain aku telah berkata: ‘Wahai pohon sarhah, selamatlah!’

Ya, selamatlah, lalu selamatlah, lalu selamatlah, tiga ucapan selamat meskipun engkau tidak berbicara.

Dan di antaranya perkataan Imru’ al-Qais:

وبيضة خدر لا يرام خباؤهـــا ۞ تمتعت من لهو بها غير معجل

Dan sebuah telur di dalam tirai yang tak terjangkau kemahnya, aku telah bersenang-senang dengannya tanpa tergesa-gesa.

Sebagai *kinayah* dengan kata "telur" untuk wanita. Dan perkataan 'Antarah:

يا شاة مـــا قنص لمن حلت له ۞ حرمت علي وليتها لـــم تحرم

فبعثت جاريتي فقلت لها اذهبي ۞ فتجسسي أخبارهـــا لي واعلمي

قالت رأيت من الأعـــادي غرة ۞ والشاة ممكنة لمن هـــو مرتم

Wahai kambing betina milik seseorang yang ia telah halal baginya, haram bagiku, andai saja ia tidak diharamkan.

Maka kuutus budak perempuanku, kukatakan padanya: 'Pergilah, cari tahu kabarnya untukku dan ketahuilah.'

Ia berkata: 'Kulihat ada kelengahan dari para musuh, dan sang kambing betina mungkin didapatkan oleh siapa yang memanahnya.'

"Kambing betina" di sini adalah *kinayah* untuk istri ayahnya yang ia cintai dan ia berharap seandainya ayahnya tidak menikahinya sehingga ia halal untuk menikahinya. Kemudian ia berkata: "Dan berdasarkan kelaziman *kinayah* inilah datang firman Allah SWT dalam mengabarkan tentang lawan Nabi Daud AS:

إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسۡعٌ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةً وَلِىَ نَعۡجَةٌ وَٰحِدَةٌ

'Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina dan aku mempunyai seekor saja...' [Sad: 23], sebagai *kinayah* dengan kata 'kambing betina' untuk wanita." [1]

Di antara mereka yang membahas *kinayah* selain tokoh-tokoh ini dan memandangnya dari berbagai sudut dan sisi adalah 'Abd al-Qahir al-Jurjani, Abu Ya'qub Yusuf as-Sakkaki, Diya'uddin ibn al-Atsir, al-Khatib al-Qazwini, dan Yahya ibn Hamzah, penulis kitab "*ath-Thiraz*".

Kami telah menyajikan ringkasan pandangan dan perkataan mereka tentang *kinayah* pada bab pertama kitab ini yang khusus membahas "Kelahiran dan Perkembangan Ilmu Bayan". Oleh karena itu, tidak perlu mengulanginya di sini, dan silakan merujuk ke sana.

PEMBAGIAN KINAYAH

TELAH kami sebutkan sebelumnya bahwa *kinayah* dalam kelaziman bahasa adalah ketika engkau berbicara tentang sesuatu tetapi yang engkau maksud adalah hal lain. Dan dikatakan: *kanaytu bikaddza 'an kaddza* jika engkau meninggalkan penyebutan sesuatu secara eksplisit. Sebagaimana kami juga telah sebutkan bahwa dalam terminologi para ulama Ilmu Bayan, ia adalah:

Lafaz yang diucapkan tetapi yang dimaksud adalah konsekuensi dari maknanya (*lazim ma'nahu*), disertai dengan kemungkinan untuk memaksudkan makna (hakiki) itu juga. [2]

---

1 Kitab al-Mu'tamad, Juz 1, hlm. 181-271

2 *Kitab at-Talkhish*, hlm. 338.

Imam ‘Abd al-Qahir al-Jurjani mengungkapkan makna terminologis ini dengan cara lain. Ia berkata:

> “Kinayah adalah ketika seorang penutur ingin menetapkan suatu makna, lalu ia tidak menyebutkannya dengan lafaz yang telah ditetapkan untuknya dalam bahasa. Sebaliknya, ia mendatangkan suatu makna lain yang menjadi pengikut dan penyertainya dalam realitas (*taliyah wa ridfahu fi al-wujud*), lalu ia mengisyaratkan kepadanya dan menjadikannya sebagai bukti atasnya. Contohnya adalah ucapan mereka: ‘ia panjang tali penyandang pedangnya (*thawil an-nijad*),’ yang mereka maksud adalah panjang postur tubuhnya. ‘Banyak abu di tungkunya (*katsir ramad al-qidr*),’ yang mereka maksud adalah banyak menjamu tamu. Dan tentang seorang wanita: ‘tidur hingga waktu dhuha (*na’um adh-dhuha*),’ yang dimaksud adalah ia seorang wanita kaya raya yang dilayani dan memiliki orang yang mencukupi urusannya. Sebagaimana engkau lihat, dalam semua ini mereka menginginkan suatu makna, lalu mereka tidak menyebutkannya dengan lafaznya yang khusus. Akan tetapi, mereka sampai kepadanya dengan menyebutkan makna lain yang lazim menyertainya dalam realitas, dan yang pasti ada jika makna yang dimaksud ada. Tidakkah engkau lihat bahwa jika postur tubuh tinggi, maka tali penyandang pedang pun akan panjang? Dan jika jamuan tamu banyak, maka abu di tungku pun akan banyak? Dan jika seorang wanita kaya raya dan memiliki pelayan yang mencukupi urusannya, maka akan menyertainya kebiasaan untuk tidur hingga waktu dhuha?” [1]

Demikian pula, Ibn al-Atsir mengungkapkan makna terminologisnya dengan cara ketiga dan mencontohkannya. Ia berkata:

> “Batasan *kinayah* yang komprehensif adalah: setiap lafaz yang menunjukkan suatu makna yang boleh ditafsirkan dari sisi hakikat dan sisi majaz karena adanya suatu sifat pemersatu antara hakikat dan majaz tersebut. Contohnya firman Allah Ta‘ala:
>
> إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ
>
> ‘*Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina dan aku mempunyai seekor saja...*’ [Sad: 23]. Di sini, digunakan *kinayah* dengan lafaz ‘kambing betina’ untuk wanita. Sifat pemersatu di antara keduanya adalah kefemininan. Maka, makna di sini boleh ditafsirkan dari sisi hakikat sebagaimana juga boleh ditafsirkan dari sisi majaz.” [2]

Kajian tentang “kinayah” akhirnya sampai pada al-Sakkaki, al-Qazwini, dan mazhab retorika mereka. Mereka memperluas kajiannya dan menetapkan pembagiannya sebagaimana yang telah saya rinci pada bab “Kelahiran dan Perkembangan Ilmu Bayan”. Kemudian, para ahli Balaghah sesudah mereka mengambil alih pembagian tersebut, yang hingga hari ini masih diikuti dalam studi “kinayah”.

---

1 *Kitab Dala’il al-I‘jaz*, hlm. 44.

2 *Al-Mathal as-Sa’ir*, hlm. 248.

Jika kita kembali kepada al-Sakkaki dan al-Qazwini, kita akan mendapati bahwa yang dituju dengan *kinayah* (*al-makni 'anhu*) menurut mereka tidak keluar dari tiga hal: menginginkan sifat itu sendiri, menginginkan yang disifati itu sendiri, dan menginginkan penisbatan itu sendiri.

Ini berarti bahwa mereka membagi *kinayah* berdasarkan hal yang dikiaskan (*al-makni 'anhu*) menjadi tiga jenis, yaitu bahwa yang dikiaskan menurut mereka bisa berupa: sifat, yang disifati (mausuf), atau penisbatan (nisbah).

Barangkali, contoh-contoh beserta penjelasan dan analisisnya adalah cara terbaik untuk memperjelas pembagian *kinayah* dan menunjukkan pengaruh dari berbagai bentuknya dalam kefasihan tuturan.

KINAYAH SIFAT

YAITU *kinayah* yang dengannya dimaksudkan adalah sifat itu sendiri. Yang dimaksud dengan "sifat" di sini adalah sifat maknawi seperti kedermawanan, kemurahan hati, keberanian, dan semisalnya, bukan sekadar *na't* (kata sifat gramatikal).

1. Di antara contohnya adalah perkataan 'Umar ibn Abi Rabi'ah tentang kekasihnya, Hind:

   نظـــرت إليها بالمحصب من منى ❁ ولي نظر لولا التحرج عـــــــارم

   فقـلت : أشمس أم مصابيح بيعة ❁ بدت لك تحت السجف أم أنت حالم

   بعيدة مهوى القرط إمـــا لنوفل ❁ أبوها وإما عبد شمس وهـــاشم

   Aku memandangnya di al-Muhassab dari Mina, dengan pandangan yang, jika bukan karena rasa segan, akan liar.

   Lalu aku berkata: Apakah matahari atau lampu-lampu gereja yang tampak bagimu di balik tirai, ataukah engkau sedang bermimpi?

   Jauh ayunan anting-antingnya, entah ayahnya Naufal, atau 'Abd Syams dan Hasyim. [1]

   Kinayah di sini, pada bait ketiga, adalah "jauh ayunan anting-antingnya" (*ba'idah mahwa al-qirth*). Ayunan anting-anting adalah jarak dari cuping telinga ke bahu. Ibn Abi Rabi'ah menyifati kekasihnya dengan jauhnya ayunan anting-anting. Dengan sifat ini, ia ingin menunjukkan bahwa Hind, kekasihnya, berleher jenjang. Oleh karena itu, ia beralih dari penyebutan eksplisit sifat ini ke *kinayah* tentangnya, karena jauhnya jarak antara cuping telinga dan bahu melazimkan leher yang jenjang.

2. Berkata al-Mutanabbi dalam menggambarkan serangan Saifuddaulah terhadap Bani Kilab:

   فمسا هم وبسطهمو حرير ❁ وصبحهم وبسطهمو تراب

   Maka ia menemui mereka di sore hari saat hamparan mereka sutra, dan menemui mereka di pagi hari saat hamparan mereka tanah.

---

1 *Diwan 'Umar ibn Abi Rabi'ah*, hlm. 207. *Nazharun 'arim*: pandangan yang keluar dari tujuan (liar). *Al-bi'ah*: tempat ibadah kaum Nasrani. *As-sijf*: tirai. *Ba'idah mahwa al-qirth*: jauh ayunan anting-antingnya, *kinayah* untuk lehernya yang jenjang.

Al-Mutanabbi di sini menggambarkan Bani Kilab yang diserang oleh Saifuddaulah bahwa hamparan mereka di sore hari, sebelum diserang, adalah sutra, lalu di pagi hari menjadi tanah karena apa yang menimpa mereka dari Pangeran Saifuddaulah.

Maksud sang penyair di balik ungkapan ini sebenarnya adalah untuk menggambarkan bahwa Bani Kilab di sore hari adalah para pemimpin yang mulia, lalu di pagi hari setelah diserang menjadi orang-orang miskin yang hina. Sang penyair beralih dari pengungkapan eksplisit ke gaya bahasa simbol dan *kinayah*, karena hamparan sutra yang mereka miliki di sore hari melazimkan kepemimpinan dan kemuliaan, dan hamparan yang berubah menjadi tanah di pagi hari melazimkan kemiskinan, kebutuhan, dan kehinaan. Maka, bait ini, sebagaimana kita lihat, adalah *kinayah* untuk sifat. Di sini juga, makna boleh ditafsirkan dari sisi hakikat. Artinya, sah untuk memaksudkan makna yang dipahami dari lafaz eksplisit, yaitu bahwa mereka di sore hari benar-benar duduk di atas hamparan sutra, lalu di pagi hari benar-benar duduk di atas tanah.

3. Berkata al-Khansa' tentang saudaranya, Shakhr:

طويل النجاد رفيع العماد ۞ كثير الـــــــرماد إذ ما شتا

Panjang tali penyandang pedangnya, tinggi tiang kemahnya, banyak abu di tungkunya jika musim dingin tiba.

Al-Khansa' dalam bait ini menyifati saudaranya, Shakhr, dengan tiga sifat: ia panjang tali penyandang pedangnya, tinggi tiang kemahnya, dan banyak abu di tungkunya.

Dengan sifat-sifat ini, ia ingin menunjukkan bahwa saudaranya adalah pemberani, pemimpin besar di kaumnya, dan dermawan. Akan tetapi, ia beralih dari penyebutan eksplisit sifat-sifat ini ke *kinayah* tentangnya. Karena, panjangnya tali penyandang pedang melazimkan panjangnya tubuh pemiliknya, dan panjangnya tubuh biasanya melazimkan keberanian. Kemudian, tingginya tiang kemah melazimkan bahwa ia adalah seorang pemimpin yang agung kedudukan dan posisinya di kaum dan sukunya. Sebagaimana banyaknya abu melazimkan banyaknya pembakaran kayu di bawah tungku, yang kemudian melazimkan banyaknya tamu, yang kemudian melazimkan banyaknya kedermawanan. Di sini juga, makna boleh ditafsirkan dari sisi hakikat. Boleh jadi—di samping makna kiasan—saudaranya benar-benar panjang tali penyandang pedangnya, tinggi tiang kemahnya, dan banyak abu di tungkunya.

Struktur-struktur *kinayah* dalam contoh-contoh di atas adalah: "jauh ayunan anting-antingnya", "keadaan hamparan mereka sutra", "keadaan hamparan mereka tanah", "panjang tali penyandang pedangnya", "tinggi tiang kemahnya", dan "banyak abu di tungkunya".

Karena setiap struktur ini digunakan sebagai kiasan untuk sebuah sifat yang menjadi konsekuensi dari maknanya, maka setiap struktur ini dan yang semisalnya adalah "kinayah untuk sifat". Inilah jenis pertama dari pembagian *kinayah*.

KIYANAH MAUSUF

YAITU *kinayah* yang dengannya dimaksudkan adalah yang disifati itu sendiri. Syaratnya di sini adalah *kinayah* tersebut harus khusus untuk hal yang dikiaskan dan tidak merujuk pada yang lain, agar terjadi perpindahan pemahaman darinya ke hal yang dimaksud.

1. Di antara contohnya adalah perkataan al-Buhturi dalam kasidahnya yang menceritakan pembunuhannya terhadap seekor serigala:

عوى ثم أقعى فارتجزت فهجته ❁ فأقبل مثل البريق يتبعه الـــرعد

فأوجرته خرقاء تحسب ريشـــها ❁ على كوكب ينقض والليل مسود

فـــــما ازداد إلا جرأة وصرامة ❁ وأيقنت أن الأمر منه هـــو الجد

فأتبعتها أخرى فأضللت نصلـها ❁ بحيث يكون اللب والرعب والحقـد

Ia melolong lalu berjongkok, lalu aku menantangnya maka ia pun marah, lalu ia datang laksana kilat yang diikuti oleh guntur.

Lalu kutusuk ia dengan tombak yang menembus, yang engkau akan kira bulu-bulunya di atas bintang jatuh, saat malam telah kelam.

Maka tidaklah ia bertambah kecuali keberanian dan ketegasan, dan aku yakin bahwa urusan darinya adalah kesungguhan.

Lalu kuikuti (tusukan pertama) dengan yang lain, maka kusesatkan mata tombaknya ke tempat di mana ada akal, rasa takut, dan kedengkian. [1]

Pada perkataan al-Buhturi di bait terakhir, "ke tempat di mana ada akal, rasa takut, dan kedengkian," terdapat tiga *kinayah*, bukan satu, karena masing-masing bisa berdiri sendiri dalam menyampaikan maksud.

Al-Buhturi ingin memberitahu kita bahwa ia pertama-tama menusuk serigala dengan tombaknya sebuah tusukan yang menembus, yang tidak menambahinya kecuali keberanian dan ketegasan. Oleh karena itu, ia mengikuti tusukan pertama dengan tusukan lain yang mata tombaknya bersarang di jantung serigala.

Akan tetapi, alih-alih menggunakan ungkapan hakiki yang eksplisit ini, kita melihatnya beralih ke ungkapan yang lebih *baligh* dan lebih mengena di jiwa, yaitu dengan menggunakan *kinayah* untuk jantung dengan sebagian sifat yang ia menjadi tempatnya, yaitu akal (*al-lubb*), rasa takut (*ar-ru'b*), dan kedengkian (*al-hiqd*). Ini adalah *kinayah* untuk "yang disifati", yaitu jantung, karena jantung adalah tempat bagi sifat-sifat ini dan yang lainnya.

2. Berkata Abu Nuwas dalam menggambarkan khamar:

فلما شربناها ودب دبيبـــــــها ❁ إلى موطن الأسرار قلت لها: قفي

مخافة أن يسطو علي شعاعـــها ❁ فيطلع ندماني على ســري الخفي

Maka ketika kami meminumnya dan rayapannya telah merayap ke tempat rahasia-rahasia, aku berkata padanya: 'Berhentilah!'

---

1 *Awjartuhu ar-rumha*: aku menusuknya dengan tombak di mulut atau dadanya.

Karena takut sinarnya akan menguasaiku, lalu teman minumku mengetahui rahasiaku yang tersembunyi.

Kinayah dalam bait pertama adalah “tempat rahasia-rahasia” (*mauthin al-asrar*). Abu Nuwas ingin berkata: Ketika kami meminum khamar dan rayapannya, yaitu pengaruhnya, telah sampai ke jantung atau otak, aku berkata padanya: “Berhentilah.” Akan tetapi, ia berpaling dari pengungkapan dengan kata “jantung” atau “otak”—ungkapan hakiki yang eksplisit ini—ke ungkapan yang lebih manis dan lebih mengena di jiwa, yaitu “tempat rahasia-rahasia”. Karena dari jantung atau otak dipahami bahwa ia adalah tempat bagi rahasia dan sifat-sifat lainnya. Maka, *kinayah* “tempat rahasia-rahasia” untuk jantung atau otak adalah *kinayah* untuk “yang disifati”, karena keduanya disifati sebagai tempat rahasia-rahasia.

3. Berkata seorang penyair dalam meratapi seseorang yang meninggal karena penyakit di dadanya:

ودبت له في موطن الحلم علة ۞ لها كالصلال الرقش شـــر دبيب

Dan merayaplah padanya di tempat kesabaran sebuah penyakit, yang rayapannya seperti ular berbisa yang paling jahat. [1]

Lafaz *kinayah* di sini adalah “tempat kesabaran” (*mauthin al-hilm*). Dan sudah menjadi kebiasaan bangsa Arab untuk menisbatkan kesabaran (*hilm*) ke dada (*shadr*). Mereka mengatakan: “*Fulan lapang dadanya*,” atau “*dada fulan tidak lapang untuk hal seperti ini*,” maksudnya: ia tidak sabar menghadapi hal ini.

Seandainya sang penyair ingin mengungkapkan maknanya di sini dengan ungkapan hakiki yang eksplisit, niscaya ia akan berkata: “*Dan merayaplah padanya di dada sebuah penyakit*.” Akan tetapi, ia tidak menginginkan itu dan lebih memilih untuk mengungkapkannya secara kiasan dengan perkataannya: “*Dan merayaplah padanya di tempat kesabaran sebuah penyakit*,” karena pengaruhnya yang lebih *baligh* di dalam jiwa, sebab dada adalah tempat bagi kesabaran dan sifat-sifat lainnya. Maka, *kinayah* “tempat kesabaran” untuk dada adalah *kinayah* untuk “yang disifati”, karena dada disifati sebagai tempat kesabaran dan sifat-sifat lainnya.

Jika kita merenungkan struktur-struktur *kinayah* dalam contoh-contoh ini—yaitu “ke tempat di mana ada akal, rasa takut, dan kedengkian”, “tempat rahasia-rahasia”, dan “tempat kesabaran”—kita melihat bahwa setiap struktur tersebut digunakan sebagai kiasan untuk sebuah zat yang menjadi konsekuensi dari maknanya. Oleh karena itu, masing-masing darinya adalah “kinayah untuk yang disifati”, demikian pula setiap struktur yang serupa dengannya.

KINAYAH NISBAT

Yaitu *kinayah* yang dimaksudkan untuk menetapkan suatu hal bagi hal lain atau menafikannya darinya. Dengan kata lain, yang dituju adalah pengkhususan sifat bagi yang disifati.

1 *Ash-Shilal*: sejenis ular kecil berwarna hitam yang gigitannya tidak bisa diselamatkan. *Ar-Ruqsy*: jamak dari *raqsya'*, yaitu ular yang memiliki bintik hitam dan putih. Ular berbintik adalah salah satu ular yang paling berbahaya.

Di antara contohnya adalah:

1. Perkataan Ziyad al-A'jam dalam memuji Ibn al-Hasyraj:

إن البســـماحة والمروءة والندى ۞ في قبة ضربت على ابن الحشرج

Sesungguhnya kemurahan hati, kehormatan, dan kedermawanan berada di dalam kubah yang didirikan di atas (untuk) Ibn al-Hasyraj.

Ziyad dalam bait ini, sebagaimana tidak tersembunyi, ingin menetapkan makna-makna dan sifat-sifat ini bagi yang dipuji dan kekhususannya dengannya. Seandainya ia ingin mengungkapkannya dengan lafaz yang eksplisit, niscaya ia akan berkata: "*Sesungguhnya kemurahan hati, kehormatan, dan kedermawanan terkumpul pada yang dipuji*" atau "*terbatas padanya*", atau ungkapan serupa yang secara eksplisit menetapkan sifat-sifat tersebut bagi yang disebut.

Akan tetapi, ia beralih dari pengungkapan eksplisit ke *kinayah* dan isyarat yang engkau lihat. Ia menjadikan keberadaan sifat-sifat itu di dalam kubah yang didirikan di atasnya sebagai ungkapan atas keberadaannya pada dirinya. Maka, tuturannya pun mencapai tingkat keagungan yang ia capai, dan tampaklah padanya kemegahan yang engkau lihat. Seandainya sang penyair terpikir untuk mengungkapkan maknanya di sini dengan lafaz yang eksplisit, niscaya ia tidak akan memiliki kadar keindahan yang disajikan oleh citraan yang mempesona ini melalui bait tersebut.

2. Di antara contoh *kinayah* untuk penisbatan juga adalah perkataan Abu Nuwas saat memuji:

فما جازه جود ولا حل دونه ۞ ولكن يسير الجود حيث يسير

Maka kedermawanan tidak pernah melewatinya dan tidak pula singgah selain padanya, tetapi kedermawanan berjalan ke mana pun ia berjalan.

Sang penyair di sini ingin menisbatkan kedermawanan kepada yang dipujinya atau menetapkan sifat ini untuknya. Akan tetapi, alih-alih menisbatkan kedermawanan kepadanya secara eksplisit dengan berkata, "*ia dermawan*", ia menggunakan *kinayah* untuk penisbatan kedermawanan kepadanya dengan perkataannya: "kedermawanan berjalan ke mana pun ia berjalan". Karena hal itu melazimkan sifat kedermawanan pada dirinya. Dan betapa jauh perbedaan antara kedua citraan ini dalam keindahan dan pengaruhnya. Citraan eksplisit di mana kita melihat yang dipuji sebagai dermawan saja, dan citraan yang terselubung dan diklaim di mana sang penyair memperlihatkan kepada kita kedermawanan sebagai seorang manusia yang menemani yang dipuji, menyertainya, dan berjalan bersamanya ke mana pun ia pergi.

3. Di antara contohnya juga adalah perkataan seorang penyair:

اليمن يتبـــــــع ظله ۞ والمجد يمشي في ركابه

Keberuntungan mengikuti bayangannya, dan kemuliaan berjalan dalam rombongannya.

Sang penyair dalam bait ini, alih-alih menyifati yang dipuji sebagai orang yang membawa keberuntungan, ia berkata bahwa keberuntungan mengikutinya ke mana pun ia pergi. Dan ikutnya keberuntungan pada bayangannya melazimkan penisbatan keberuntungan kepadanya.

Maka, *kinayah* untuk penisbatan, sebagaimana jelas dari contoh-contoh di atas, terwujud dalam pengalihan dari penisbatan sifat kepada yang disifati secara langsung, dan menisbatkannya kepada sesuatu yang memiliki keterkaitan dengannya. Tanda paling jelas dari *kinayah* jenis ini adalah disebutkannya sifat itu secara eksplisit, sebagaimana kita lihat pada contoh-contoh sebelumnya. Atau disebutkan apa yang melazimkan sifat itu, seperti perkataan seorang penyair kontemporer:

بين برديك يا صبية كنز ✽ من نقاء معطر معشوق

وبعينيك يا صبية شجو ✽ ساهم اللمح مستطار البريق

Di antara kedua pakaianmu, wahai gadis, ada sebuah harta karun kesucian yang wangi dan dirindukan.
Dan di kedua matamu, wahai gadis, ada duka yang pandangannya sayu dan kilatnya gelisah.

Pada perkataannya, "di antara kedua pakaianmu, wahai gadis, ada sebuah harta karun kesucian," terdapat *kinayah* untuk penisbatan kesucian kepada gadis yang diajak bicara, dengan menyebutkan apa yang melazimkan sifat ini, yaitu "sebuah harta karun kesucian". Adapun *kinayah* pada bait kedua, "di kedua matamu, wahai gadis, ada duka," ia termasuk jenis pertama di mana terjadi pengalihan dari penisbatan sifat duka (*syajw*) kepada yang disifati secara langsung, dan menisbatkannya kepada sesuatu yang memiliki keterkaitan dengannya, yaitu di sini adalah "kedua mata".

Jika kita kembali ke contoh-contoh *kinayah* sebelumnya dalam semua pembagian dan jenisnya, kita melihat bahwa di antaranya ada yang menunjuk pada makna yang boleh ditafsirkan dari sisi hakikat dan majaz. Dengan kata lain, kita melihat bahwa di antaranya ada yang boleh dimaksudkan juga makna hakiki yang dipahami dari lafaz eksplisit, dan ada pula yang tidak boleh demikian.

ANTARA KINAYAH DAN TA'RIDH

BARANGKALI, Diya'uddin ibn al-Atsir adalah orang yang paling jelas dalam mengkaji gaya bahasa *kinayah* dan *ta'ridh* (sindiran) serta membedakan keduanya.

Di awal pembahasannya tentang keduanya dalam kitabnya "al-Mathal as-Sa'ir", ia berkata:

> "Jenis ini terbatas pada kecenderungan kepada makna dan meninggalkan lafaz di samping. Para ulama Ilmu Bayan telah membahasnya, dan aku mendapati mereka telah mencampuradukkan kinayah dengan ta'ridh dan tidak membedakan keduanya. Mereka tidak memberikan batasan yang memisahkan masing-masing dari pasangannya. Sebaliknya, mereka menyajikan contoh-contoh dari prosa dan puisi untuk keduanya dan memasukkan yang satu ke dalam yang lain. Mereka menyebutkan contoh-contoh *ta'ridh* untuk *kinayah*, dan contoh-contoh *kinayah* untuk *ta'ridh*. Di antara mereka yang melakukan ini adalah al-Ghanimi, Ibn Sinan al-Khafaji, dan al-'Askari."

Dalam upayanya untuk mendefinisikan konsep "kinayah", Ibn al-Atsir membedakannya dari jenis-jenis *majaz* lainnya dengan perkataannya:

"Sesungguhnya *kinayah*, ketika digunakan, ditarik oleh dua sisi, yaitu hakikat dan majaz, dan boleh ditafsirkan dari kedua sisi tersebut sekaligus."

Ia melanjutkan:

"Tidakkah engkau lihat bahwa kata 'menyentuh' (*al-lams*) dalam firman Allah Ta'ala: '*...atau kamu telah menyentuh perempuan...*' [An-Nisa': 43] boleh ditafsirkan dari sisi hakikat dan majaz, dan keduanya sama-sama memperjelas makna dan tidak merusaknya? Oleh karena itu, asy-Syafi'i berpendapat bahwa 'menyentuh' adalah persentuhan fisik antara satu tubuh dengan tubuh lain, sehingga ia mewajibkan wudhu bagi seorang lelaki jika ia menyentuh seorang wanita, dan inilah makna hakiki dari 'menyentuh'.

Ulama lain berpendapat bahwa yang dimaksud dengan 'menyentuh' adalah jima' (hubungan suami istri), dan itu adalah *majaz* di dalamnya, yaitu *kinayah*. Dan setiap kali *kinayah* digunakan, ia ditarik oleh sisi hakikat dan majaz, dan boleh ditafsirkan dari keduanya sekaligus.

Adapun *tasybih* dan jenis-jenis *majaz* lainnya tidaklah demikian, karena ia hanya boleh ditafsirkan dari sisi majaz saja. Seandainya ditafsirkan dari sisi hakikat, maknanya akan menjadi mustahil. Tidakkah engkau lihat bahwa jika kita berkata: 'Zaid (adalah) singa', ucapan ini hanya sah dari sisi *majaz* saja. Yaitu kita menyerupakan Zaid dengan singa dalam hal keberaniannya. Seandainya kita menafsirkannya dari sisi hakikat, maknanya menjadi mustahil, karena Zaid bukanlah hewan berkaki empat, berekor, berbulu, bertaring, dan bercakar itu."

Ia menyimpulkan dari diskusi ini dengan definisi *kinayah* sebagai berikut:

"Batasan *kinayah* yang komprehensif adalah: setiap lafaz yang menunjukkan suatu makna yang boleh ditafsirkan dari sisi hakikat dan sisi majaz karena adanya suatu sifat pemersatu antara hakikat dan majaz tersebut." Berdasarkan definisi ini, contohnya menurutnya adalah firman Allah Ta'ala:

إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ

"*Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina dan aku mempunyai seekor saja...*" [Sad: 23]. Di sini, digunakan *kinayah* dengan kata "kambing betina" untuk wanita. Sifat pemersatu antara makna hakiki dan majazinya adalah kefemininan. Seandainya tidak demikian, niscaya akan dikatakan pada konteks ini: "Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor domba jantan dan aku mempunyai seekor saja," dan dikatakan: ini adalah *kinayah* untuk wanita. Maka, adanya sifat pemersatu antara hakikat dan majaz adalah syarat sahnya definisi *kinayah* menurutnya.

Setelah itu, Ibn al-Atsir beralih untuk menjelaskan hubungan antara *kinayah* dan *isti'arah*. Ia berkata:

"Adapun *kinayah*, maka ia adalah bagian dari isti'arah... dan tidak datang kecuali di atas hukum *isti'arah* secara khusus. Karena *isti'arah* tidak terjadi kecuali jika

penyebutan *musta'ar lah* (yaitu *musyabbah*) disembunyikan. Demikian pula *kinayah*, ia tidak terjadi kecuali jika penyebutan *makni 'anhu* (yaitu konsekuensi makna) disembunyikan. Relasi *kinayah* terhadap *isti'arah* adalah relasi khusus terhadap umum. Dikatakan: setiap kinayah adalah isti'arah, tetapi tidak setiap isti'arah adalah kinayah. Ini satu perbedaan di antara keduanya. Dan ia dibedakan dari sisi lain, yaitu bahwa lafaz *isti'arah* bersifat eksplisit (*sharih*), dan yang eksplisit adalah apa yang ditunjukkan oleh makna lahiriah lafaznya. *Kinayah* adalah lawan dari eksplisit, karena ia merupakan pengalihan dari makna lahiriah lafaz. Maka, inilah tiga perbedaan: pertama, hubungan khusus dan umum; kedua, soal keeksplisitan; dan ketiga, soal penafsiran dari sisi hakikat dan majaz. Dan jika *kinayah* adalah bagian dari *isti'arah*, dan *isti'arah* adalah bagian dari *majaz*, maka relasi *kinayah* terhadap *majaz* adalah relasi bagian dari bagian dan khusus dari yang khusus."

Dari penjelasan hubungan antara *kinayah* dan *isti'arah* serta pembedaan keduanya, Ibn al-Atsir beralih untuk membahas hubungan antara ta'ridh dan *kinayah*. Ia memulai dengan mendefinisikan *ta'ridh*:

"Adapun ta'ridh, ia adalah lafaz yang menunjukkan sesuatu melalui pemahaman implisit (*'an thariq al-mafhum*), bukan melalui makna hakiki (*wadh' haqiqi*) maupun makna kiasan (*majazi*)."

Jika engkau berkata kepada orang yang engkau harapkan bantuan dan kebaikannya tanpa harus meminta secara langsung: "Demi Allah, aku sungguh membutuhkan, tidak ada apa pun di tanganku, aku tidak berpakaian, dan udara dingin telah menyakitiku," maka ucapan ini dan yang semisalnya adalah sindiran untuk meminta (*ta'ridh bi ath-thalab*). Lafaz ini tidak diletakkan sebagai padanan untuk "permintaan", baik secara hakiki maupun kiasan, melainkan ia ditunjukkan melalui pemahaman implisit, berbeda dengan penunjukan kata 'menyentuh' untuk 'jima''. Menurutnya, *ta'ridh* dinamakan demikian karena maknanya dipahami dari *'ardh*-nya, yaitu dari sisinya.

Sebagaimana ia membedakan antara *kinayah* dan *ta'ridh* dari segi kesamaran dan kejelasan penunjukan maknanya, ia juga membedakan keduanya dari segi lafaz. Ia berkata:

"Ketahuilah, bahwa *kinayah* mencakup lafaz tunggal dan kalimat sekaligus, bisa datang dalam bentuk ini atau itu. Adapun ta'ridh, ia khusus untuk kalimat dan tidak pernah datang dalam bentuk lafaz tunggal sama sekali. Dalilnya adalah bahwa makna dalam *ta'ridh* tidak dipahami dari sisi hakikat maupun majaz, melainkan dipahami dari sisi isyarat jauh (*at-talwih*) dan penunjukan (*al-isyarah*). Dan hal ini tidak bisa diemban oleh lafaz tunggal, tetapi membutuhkan kalimat untuk menunjukkannya."

Di antara contoh-contoh Ta'ridh:

1. Firman Allah Ta'ala tentang kaum Nabi Nuh:

فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا

"Maka berkatalah para pemimpin yang kafir dari kaumnya: 'Kami tidak melihat kamu, melainkan (sebagai) seorang manusia (biasa) seperti kami...'" [Hud: 27].

Perkataan mereka: "*Kami tidak melihat kamu, melainkan (sebagai) seorang manusia (biasa) seperti kami,*" adalah sindiran bahwa merekalah yang lebih berhak atas kenabian daripadanya. Dan bahwa seandainya Allah ingin menjadikannya pada seorang manusia, niscaya Ia akan menjadikannya pada mereka. Mereka berkata: "Anggaplah engkau salah satu dari kami dan setara dalam kedudukan, lalu apa yang membuatmu lebih berhak daripadanya?" Hal yang mempertegas ini adalah perkataan mereka: "*...dan kami tidak melihat kamu memiliki suatu kelebihan apa pun atas kami...*"

2. Dahulu 'Umar ibn al-Khattab sedang berkhutbah pada hari Jumat, lalu 'Utsman masuk. Maka 'Umar berkata: "Jam berapa ini?" 'Utsman menjawab: "Wahai Amirul Mukminin, aku baru kembali dari urusan di pasar, lalu aku mendengar adzan, dan aku tidak melakukan apa-apa selain berwudhu." Maka 'Umar berkata: "Dan hanya wudhu saja? Padahal engkau tahu bahwa Rasulullah SAW memerintahkan kami untuk mandi?"

   Perkataan 'Umar: "Jam berapa ini?" adalah sindiran yang menunjukkan pengingkaran atas keterlambatannya datang ke shalat dan tidak bersegera kepadanya. Ini adalah *ta'ridh* yang menunjukkan adab.

3. Seorang wanita berdiri di hadapan Qais ibn 'Ubadah lalu berkata: "Aku mengeluhkan kepadamu sedikitnya tikus di rumahku." Maka Qais berkata: "Betapa indahnya ia menyindirkan kebutuhannya. Penuhilah rumahnya dengan roti, minyak samin, dan daging." Ini adalah sindiran yang indah dari sang wanita.

4. 'Amr ibn Mas'adah menulis surat kepada al-Ma'mun mengenai urusan salah seorang sahabatnya: "Amma ba'du, sesungguhnya fulan telah meminta syafaatku kepada Amirul Mukminin agar beliau berkenan memasukkannya ke dalam golongan orang-orang khusus. Maka aku memberitahunya bahwa Amirul Mukminin tidak menempatkanku pada tingkatan para pemberi syafaat, dan dalam inisiatifnya itu terdapat pelanggaran terhadap ketaatan kepadanya."

   Al-Ma'mun menulis di belakang suratnya: "Aku telah mengetahui penjelasan eksplisitmu kepadanya dan sindiranmu untuk dirimu sendiri. Dan Kami telah mengabulkan keduanya untukmu." Ini adalah salah satu *ta'ridh* yang paling indah.[1]

KEINDAHAN RETORIS KINAYAH (BALAGHAT AL-KINAYAH)

KINAYAH adalah salah satu gaya bahasa *bayani* yang tidak akan mampu menguasainya kecuali setiap ahli Balaghah yang terlatih dalam seni bertutur. Dan tidak diragukan lagi bahwa kinayah lebih *baligh* daripada pengungkapan eksplisit (*al-ifshah*), dan sindiran (*at-ta'ridh*) lebih mengena di dalam jiwa daripada pernyataan langsung (*at-tashrih*).

Jika *kinayah* memiliki kelebihan atas pernyataan langsung, kelebihan itu tidak terletak pada makna yang dikiaskan (*al-ma'na al-makni 'anhu*), melainkan pada proses penetapan makna itu bagi yang ditetapkan untuknya. Makna "panjang postur" dan "banyak menjamu tamu", misalnya, tidak berubah dengan dikiaskannya melalui ungkapan

1 Rujuklah untuk hal ini ke *al-Mathal as-Sa'ir*, hlm. 247—258.

"panjang tali penyandang pedang" dan "banyak abu di tungku". Yang berubah adalah cara penetapannya yang disertai dengan saksi dan bukti, serta dengan apa yang menjadi pertanda keberadaannya. Dan hal ini, tidak diragukan lagi, akan lebih mantap daripada menetapkan makna itu secara langsung.

Maka, hiperbola yang dilahirkan oleh *kinayah* dan menyematkan keindahan dan pesona pada makna terletak pada proses penetapannya, bukan pada apa yang ditetapkan. Atau dengan kata lain, dalam menyajikan hakikat yang disertai dengan buktinya, dan menampilkan sebuah proposisi yang di dalam lipatannya terkandung argumennya.

Inilah Abu Firas al-Hamdani, saat ia menjadi tawanan di negeri Romawi, ia menyapa sepupunya, Saifuddaulah, dengan berkata:

وقد كنت أحشى الهجر والشمل جامع ۞ وفي كل يـــــــــوم لقية وخطاب

فكيف وفيما بيننا ملك قيصر ۞ وللبحر حولي زخرة وعـــــباب

Dan dahulu aku takut akan perpisahan saat perkumpulan masih utuh, dan setiap hari ada pertemuan dan percakapan.

Lalu bagaimana (sekarang), saat di antara kita ada kerajaan Kaisar, dan di sekelilingku ada gelora dan deburan ombak lautan?

Pada bait kedua, Abu Firas ingin mengatakan: "Lalu bagaimana (sekarang), saat di antara kita ada jarak yang sangat jauh." Akan tetapi, ia menggunakan *kinayah* untuk makna ini dengan perkataannya: "kerajaan Kaisar, dan di sekelilingku ada gelora dan deburan ombak lautan." Keindahan *kinayah* ini tidak terletak pada makna yang dikiaskan, yaitu "jarak yang sangat jauh yang memisahkan kedua orang itu". Melainkan, ia terletak pada dihadirkan-nya kerajaan Kaisar dan lautan yang bergelora, dan ditetapkannya hal itu bagi makna yang dikiaskan dalam bentuk bukti inderawi atasnya.

Kinayah, seperti *isti'arah*, memiliki kemampuan untuk mengkonkretkan makna-makna abstrak dan mengeluarkannya dalam citraan-citraan inderawi yang penuh dengan kehidupan dan gerakan, serta memukau mata saat dipandang.

Di antara contohnya adalah firman Allah Ta'ala yang menggambarkan keadaan pemilik kebun ketika ia melihat kebunnya yang ia banggakan telah dihancurkan oleh Allah sebagai hukuman atas kesyirikannya:

فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّيٓ أَحَدًا

"*Dan jadilah ia membolak-balikkan kedua telapak tangannya (tanda menyesal) terhadap apa yang ia telah belanjakan untuk itu, sedang pohon anggur itu roboh bersama para-paranya dan dia berkata: 'Aduhai kiranya dulu aku tidak mempersekutukan seorangpun dengan Tuhanku.'*" [Al-Kahf: 42].

Kinayah dalam ayat yang mulia ini terdapat pada firman-Nya: "*membolak-balikkan kedua telapak tangannya*". Sifat yang menjadi konsekuensi dari membolak-balikkan kedua telapak tangan adalah penyesalan dan kesedihan, karena orang yang menyesal dan sedih biasanya melakukan hal itu. Maka, membolak-balikkan telapak tangan dalam situasi seperti ini adalah *kinayah* untuk penyesalan dan kesedihan.

Makna eksplisit di sini adalah "maka jadilah ia seorang yang menyesal dan sedih." Ini adalah suatu hal yang maknawi. *Kinayah* kemudian masuk, lalu mengkonkretkannya dan menampilkannya secara nyata dalam citraan seorang lelaki yang dilanda kebingungan karena dahsyatnya apa yang menimpa kebun yang ia banggakan. Ia pun berdiri membolak-balikkan kedua telapak tangannya karena menyesal dan sedih atas harapan-harapannya yang runtuh di depan matanya! Dan ini adalah salah satu sebab dari keindahan retoris *kinayah*.

Di antara bentuk *kinayah* yang indah adalah mengagungkan makna di dalam benak para pendengar. Contohnya firman-Nya:

ٱلْقَارِعَةُ مَا ٱلْقَارِعَةُ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ

"*Al-Qari'ah (hari yang menggentarkan). Apakah al-Qari'ah itu? Dan tahukah kamu apakah al-Qari'ah itu?*" [Al-Qari'ah: 1-3].

"Al-Qari'ah" adalah *kinayah* untuk "Kiamat". Di sini, terjadi pengalihan dari penyebutan lafaz "Kiamat" secara eksplisit ke *kinayah* tentangnya dengan lafaz "al-Qari'ah", bukan untuk menetapkan makna bagi Kiamat, melainkan untuk menetapkan saksi dan buktinya, yaitu bahwa ia menggentarkan (*taqra'u*) hati dan menggoncangkannya dengan kengerian-kengeriannya. Dan hal ini bertujuan untuk mengagungkan urusan Kiamat di dalam jiwa.

Di antara bentuknya juga adalah menyembunyikan dan menutupi, karena rasa sayang terhadap yang dikiaskan atau karena takut darinya. Seperti *kinayah* untuk nama-nama wanita atau nama-nama musuh. Contohnya perkataan 'Umar ibn Abi Rabi'ah:

أيا نخلتي وادي بـــوانة حبذا ❁ إذ نام حراس النخيل جـــناكما

فطيبكما أربى على النخل بهجة ❁ وزاد على طـــول الفتاء فتاكما

Wahai dua pohon kurma di lembah Bawanah, alangkah indahnya jika para penjaga pohon kurma telah tidur, memetik buah kalian.

Karena keharuman kalian berdua melampaui keindahan pohon kurma, dan masa muda kalian melampaui panjangnya masa muda.

Ia menggunakan *kinayah* dengan "dua pohon kurma di lembah Bawanah" untuk dua orang kekasihnya, demi menjaga reputasi mereka. Sebagaimana ia menggunakan *kinayah* dengan "para penjaga pohon kurma" untuk keluarga mereka, karena takut kepada mereka.

Dan seperti perkataannya juga:

ألما بذات الخال فاستطلعا لـــنا ❁ على العهد باق ودها أم تصرما

وقولا لها : إن النـــوى أجنبية ❁ بـــنا وبكم قد خفت أن تتيمما

Singgahlah di tempat si empunya tahi lalat, lalu carilah tahu untuk kami, apakah cintanya masih seperti sedia kala atau telah putus.

Dan katakanlah padanya: sesungguhnya perpisahan telah mengasingkan kami dan kalian, aku khawatir ia akan terus berlanjut.

Ia menggunakan *kinayah* dengan "si empunya tahi lalat" untuk nama salah seorang kekasihnya, demi menjaga reputasinya dan melindungi namanya dari penggunaan yang biasa.

Tampaknya, di antara para penyair ada yang merasa sesak karena harus menggunakan *kinayah* untuk nama-nama kekasih mereka dan berharap—seandainya mereka bisa—untuk menyebutkan nama mereka secara eksplisit demi menikmati pengulangannya. Hal ini ditunjukkan oleh perkataan Dzu ar-Rummah:

أحب المكان القفر من أجل أنني ❁ به اتغنى باسمـــها غير معجم

Aku mencintai tempat yang sepi karena di sanalah aku bisa menyanyikan namanya tanpa harus menyamarkannya!

Barangkali, gaya bahasa *kinayah* di antara gaya-gaya bahasa *bayani* lainnya adalah satu-satunya gaya bahasa yang memungkinkan seseorang untuk menghindari penyebutan eksplisit lafaz-lafaz yang rendah atau tuturan yang tabu. Dalam setiap bahasa, bukan hanya bahasa Arab, ada lafaz-lafaz dan ungkapan-ungkapan yang dianggap "tidak pantas", dan penyebutannya secara eksplisit dianggap sebagai kekasaran, kekakuan, keburukan, atau ketidaksopanan, atau hal-hal lain semacamnya.

Ketidakpantasan dalam mengucapkan atau menyebutkan secara eksplisit lafaz-lafaz rendah dan ungkapan-ungkapan tercela ini—yang masuk dalam lingkaran tuturan tabu sebagaimana kata para sosiolog—bisa jadi pemicunya adalah rasa jijik, yaitu jijik terhadap perasaan dan emosi tidak menyenangkan yang ia bangkitkan di dalam jiwa. Dan bisa juga pemicunya adalah rasa takut, takut akan celaan, kritik, dan teguran; dan takut dicap sebagai orang yang melanggar adab masyarakat di mana ia hidup.

Karena semua itulah, *kinayah* menjadi satu-satunya sarana yang memudahkan seseorang untuk mengatakan segalanya, dan untuk mengungkapkan dengan simbol dan isyarat semua yang terlintas di benaknya, baik itu tabu maupun tidak, baik maupun buruk, tanpa merasa canggung atau tercela. Dan itulah keistimewaan *kinayah* di atas gaya-gaya bahasa *bayani* lainnya.

Wa ba'd... Barangkali, penutup terbaik di sini untuk memperjelas sebagian apa yang telah kami sebutkan tentang *kinayah* adalah dengan menyajikan sebuah teks di mana sang penyair paling banyak menggunakan gaya bahasa simbolis ini untuk menutupi sebagian hal yang tidak ingin ia sebutkan secara eksplisit. Teks ini berasal dari kasidah Abu Firas al-Hamdani yang ia kirimkan saat menjadi tawanan di negeri Romawi kepada sepupunya, Pangeran Saifuddaulah, untuk meminta tebusan. Ia berkata:

دعـــوتك للجفن القريح المسهد ❁ لدي، وللنــــــوم القليل المشرد

ومــــــا ذاك بخلا بالحياة، وإنها ❁ لأول مبذول لأول مـــــــــجتد

وما الأسر مما ضقت ذرعا بحمله ❁ وما الخطب مما أن أقول له : قد

ولكنني أختار مـــــوت بني أبي ❁ على صهوات الخيل غير مــوسد

نضوت على الأيام ثوب جلادتي ❁ ولكننى لم أنض ثـــــوب التجلد

دعـــــــوتك والأبواب ترتج بيننا ❁ فكن خير مدعـــــو وأكرم منجد

أناديك لا أني أخاف من الــــردى ❁ ولا أرتجي تأخير يــــومي إلى غد

ولكن أنفت الموت في دار غربة ❁ بأيدي النصارى الغلف ميتة أكمد

فلا كان كلب الروم أرأف منكمو ❁ وأرغب في كسب الثناء المخلد

متى تخلف الأيام مثلي لكم فتى ❁ طويل نجاد السيف رحب المقلد

فإن تفقدونى تفقدوا بشرف العلا ❁ وأسرع عواد إليها معود

وإن تفقدوني تفقدو لعلاكمو ❁ فتى غير مردود اللسان ولا اليد

يدافع عن أعراضكم بلسانه ❁ ويضرب عنكم بالحسام المهند

Aku memanggilmu untuk kelopak mata yang terluka dan tak bisa terpejam ini, dan untuk tidur yang sedikit dan terganggu. [1]

Dan itu bukan karena aku kikir dengan hidupku, sesungguhnya ia adalah hal pertama yang akan diberikan kepada peminta pertama. [2]

Dan penawanan bukanlah sesuatu yang aku merasa sesak memikulnya, dan marabahaya bukanlah sesuatu yang akan kukatakan padanya: 'Cukup!' [3]

Tetapi aku lebih memilih kematian di antara kaumku, di atas punggung-punggung kuda, tanpa berbantalkan apa pun. [4]

Aku telah menanggalkan di hadapan hari-hari pakaian ketegaranku, tetapi aku belum menanggalkan pakaian kesabaranku. [5]

Aku memanggilmu saat pintu-pintu terbentang di antara kita, maka jadilah sebaik-baik yang dipanggil dan semulia-mulia penolong.

Aku menyerumu bukan karena aku takut akan kematian, dan tidak pula berharap menunda hariku hingga esok.

Tetapi aku enggan mati di negeri asing, di tangan kaum Nasrani yang tak bersunat, sebuah kematian yang paling menyedihkan. [6]

Jangan sampai anjing-anjing Romawi lebih berbelas kasihan daripada kalian, dan lebih berhasrat untuk mendapatkan pujian yang abadi.

Kapan hari-hari akan menggantikan untuk kalian seorang pemuda sepertiku, yang panjang tali penyandang pedangnya dan lapang sabuk bahunya?

Jika kalian kehilanganku, kalian akan kehilangan puncak kemuliaan, dan seorang yang paling cepat kembali kepada kebiasaan-kebiasaan baiknya.

Dan jika kalian kehilanganku, kalian akan kehilangan bagi kemuliaan kalian, seorang pemuda yang tidak tumpul lidahnya dan tidak pula tangannya.

Ia membela kehormatan kalian dengan lisannya, dan ia menebas untuk kalian dengan pedang India yang tajam.

1 *Al-Qarih*: yang terluka.

2 *Li awwali mujtadin*: bagi peminta atau penuntut pertama.

3 *Qad* di sini adalah isim yang bermakna *hasbi* (cukup bagiku).

4 *Shahawat*: jamak dari *shahwah*, yaitu puncak dari sesuatu. Di sini maksudnya adalah tempat duduk penunggang kuda di punggung kuda.

5 *Nadha ash-Shauba*: melepaskan dan membuang pakaian.

6 *Al-Ghulf*: jamak dari *aghlaf*. Dikatakan *qalbun aghlaf*, yaitu hati yang tuli atau tertutup dari mendengar dan menerima kebenaran, yaitu hati orang kafir.